# Ontologie der religiösen Erfahrung.

## Spekulativer Beitrag zur Metaphysik der Religionspsychologie.

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie

der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

**Dr. Karl Herzog**

aus Uehlfeld.

Tag der mündlichen Prüfung: 6. März 1914.

Lucka S.-A.

Reinhold Berger

1914.

Referent: O. Professor d. Theol. D. Bachmann.

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

# Einleitung.

## a) Das Problem.

Die Kirche und ihre Wissenschaft hat wahrlich keinen Mangel an Problemen. Vor eine der wichtigsten und vordringlichsten Fragen, die nie völlig gelöst werden wird, sieht sie sich durch die Aufgabe gestellt, sich des Wesens ihrer religiösen Erfahrung, worin sie das Göttliche zu besitzen gewiß ist, sowie des objektiven Zusammenhanges derselben mit dem Göttlichen bewußt zu werden. Denn es läßt sich auch über Gott, so wenig wie über irgend ein anderes Objekt, schlechthin nichts aussagen, das nicht irgendwie erfahren worden wäre, sei es der Erfahrung zugekommen und eingekommen, woher es wolle. Auch die religiösen Aussagen, die auf sog. Offenbarung beruhen, müssen zuvor, ehe sie ausgesprochen werden, irgendwie und irgendwo durch das Erlebnis, das wir Erfahrung nennen, hindurchgegangen sein. Läßt sich z. B. eine bestimmte Offenbarungswahrheit festsetzen, die sich nicht zum mindesten unserem S i n n e mitteilte? Für uns können nur solche Offenbarungswahrheiten einen Wert, eine Gültigkeit und eine Bedeutung haben, die einen Sinn f ü r u n s haben. Den Sinn, den sie für uns haben, haben sie aber durch d e n Sinn, den sie u n s e r e m Sinne geben. Das aussagende Subjekt muß von dem objektiven Inhalt seiner Aussage notwendig auf eine Weise wirksam affiziert worden sein. Wir haben es also hier mit einem stehenden, bald mehr bald weniger im Zeitbewußtsein hervortretenden, bald mehr oder weniger modernen und aktuellen Grunderkenntnisproblem des allgemeinen Menschlichen und somit auch des

kirchlich-religiösen Daseins zu tun, mit einem Problem von einer erkenntnistheoretischen Bedeutung, deren fundamentaler Tragweite für die Praxis die kirchliche Wissenschaft erst in der neueren Zeit mit steigender Intensität inne zu werden beginnt. Das Problem der religiösen Erfahrung hat das akute Stadium, in dem es sich seit geraumer Zeit befindet, gegenwärtig noch nicht überschritten. Im Gegenteil, es ist in unserer Zeit mit erneutem, schier übermäßigem Nachdruck diskutiert und in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gerückt worden. Wir stehen eben mitten in einer, wie es aussieht, noch nicht abebbenden Flut religionspsychologischer Produktion.

Es muß nun als die wohlbegründete Pflicht einer ernsten, erschöpfenden Wissenschaft erscheinen, in die ontologische Untersuchung einer Frage einzutreten, die bisher zwar von den verschiedensten Gesichtspunkten aus beleuchtet wurde, in deren metaphysischen Hintergrund und ontologischen Zusammenhang man sich jedoch nicht entschieden und energisch genug einzudringen bemühte. Bei aller detaillierten Sorgfalt, die man bisher einer auf das lebhafteste als so bedeutsam empfundenen Frage nach den verschiedensten Seiten angedeihen ließ, dünkt mich doch, als ob man sich in der spekulativen Erwägung über die ontologische Beziehung und das metaphysische Verhältnis der religiösen Erfahrung noch viel klarer werden müßte, als es bisher der Fall ist. Es handelt sich nicht bloß darum, irgendwelche mehr oder weniger zufällige Momente oder Beziehungen der religiösen Erfahrung aufzudecken und daraus alle möglichen mehr oder weniger wertvollen Schlüsse zu ziehen, sondern ihre innere Linie festzustellen, welche den notwendigen metaphysischen Konnex ermöglicht und so die Verbindung mit jener unbestrittenen, über allen Zweifel erhabenen transzendentalen Tatsächlichkeit herstellt, welche mit der objektiven Macht und dem unwiderstehlichen Nachdruck des Unbedingten den Subjektivbestand der religiösen Erfahrung verbürgt und ihn außer den Bereich jeden Beliebens stellt. Denn eben in ihrer Ontologie besteht das Grundproblem einer Frage. Sucht man die an

das Absolute angeschlossene Wesensseite der religiösen Erfahrung zu gewinnen, so wird man der sehr naheliegenden Gefahr einer Veräußerlichung und Verflüchtigung in der Bestimmung der Erfahrungsenergie und des Erfahrungsinhaltes entgehen. Die religiösen Erfahrungsformen erhalten durch den Erweis ihrer metaphysischen Notwendigkeit einen festbegründeten, unveräußerlichen und kategorischen Wert. Zugleich mit der Einsicht in den eigentümlichen metaphysisch-ontologischen Zusammenhang der religiösen Erfahrung wird aber auch die unverschiebbare innere Grenze und Unterschiedenheit der religiösen Erfahrung innerhalb der Welt des Notwendigen deutlich und erkennbar. Sobald nämlich die religiöse Erfahrung ontologisch bestimmt d. h. an die Notwendigkeit des Absoluten als ein Wesensbestandteil dieses Absoluten angeschlossen wird, erscheint sie in einer solchen dem Notwendigen an Ort und Stelle der Erfahrung eigentümlichen Bedingtheit, daß gerade darin ihre eigene Notwendigkeit und die Wahrheit ihrer Wirklichkeit beruht. Finden wir die Erfahrung nicht nur innerhalb der Notwendigkeit der Kreatur, d. h. der freien Selbstrelativierung des Absoluten, sondern auch in der Notwendigkeit des Absoluten selbst gelegen als eine einfache notwendige Grundbeziehung desselben, so ist hiermit der zureichende Grund für alle religiöse Erfahrung erbracht. Wenn wir nun versuchen, die Ontologie der religiösen Erfahrung festzustellen, so wird sich auf dem einleitenden Wege zu der Untersuchung zunächst die allgemeine Tatsache herausstellen, daß alle tatsächliche Wirklichkeit jederzeit durch das integrierende Moment der Erfahrung notwendig und wesentlich mitbestimmt ist, so daß es keine Erfahrung gibt, die nicht in irgend einer Wirklichkeit, und keine Wirklichkeit, die nicht in irgend einer Erfahrung stattfände. Hiernach wäre der Begriff der Erfahrung mit dem Begriff der Wirklichkeit unzertrennlich und notwendig verknüpft. Sodann werden wir bei der Untersuchung der thematischen Frage selbst zu der Tatsache gelangen, daß die Erfahrung auch in den Wesenszusammenhang der Grund- oder Gotteswirklichkeit und zwar sowohl in die notwendige, ewige wie

in die freie zeitliche Welt und Wirklichkeit Gottes als notwendiges Glied eingeschlossen ist.

## b) Die Antithese.

Mit dem hierdurch gegebenen Seinsurteil über religiöse Erfahrung, mit dem Nachweis ihres objektiven Vergründetseins und ihrer inneren Verbundenheit mit Gott ist dann allem subjektivistischen Mißbrauch und aller willkürlichen Geltendmachung der religiösen Erfahrung von vornherein eine unwillkürliche, objektiv gültige Grenze gezogen. Dem Gewichte der Tatsache aber, daß Erfahrung für die Konstituierung schlechthin jeder Wirklichkeit unentbehrlich ist, werden aber auch diejenigen ihre Einsicht nicht verschließen können, welche die Erfahrung als etwas lediglich „Subjektives" einem höheren und überlegenen „Objektiven" gegenüber zurückzusetzen und in der Beschränkung der Erfahrung auf das rein subjektive Gebiet die sog. objektive, an sich gültige Welt außer jede ontologische und innere Relation zu der Erfahrung zu stellen bestrebt sind. Geht erst die Erfahrung nicht mehr bloß aus dem schlecht-persönlichen und rein subjektiven Bedürfnis hervor, eine für sich selbst außer und über aller Erfahrung stehende Welt erfahrungsloser Objektivität zum Gegenstand einer willkürlichen selbstischen Erfahrung zu machen, sondern beruht sie auf einem metaphysischen Bedürfnis d. h. auf dem innerlich unabweisbaren Bedürfnis, etwas an und für sich selbst Seiendes auf sich selbst zu beziehen, ehe und damit wir uns auf dasselbe beziehn, und etwas sich erst selbst bestimmen zu lassen, ehe und damit wir es bestimmen, so werden wir die religiöse Erfahrung hinsichtlich ihres metaphysischen Wertes und Inhaltes nicht für irrelevant erklären, sondern in ihrem subjektiven Erfahrungsgehalt auch ihren objektiven zureichend begründeten Gehalt als den Teil eines an einem sich selbst gehörigen „Objektiven" organisierten objektiven Gesamtwertes zu würdigen wissen. Wir sehen dann mit andern Worten die religiöse Erfahrung nicht erst beliebig, freiwillig und unnotwendig zu dem Wesen des Objektiven

hinzukommen, das als solches nur ist, aber nicht zugleich erfahren wird, sondern wir nehmen wahr, daß sie von Haus aus und von Natur dem Urwesentlichen zugehört, daß das Urwesentliche erst sich selbst gehören muß, bevor es uns gehören kann. Woher sollte auch Erfahrung plötzlich kommen, und wodurch wäre sie motiviert? Indem wir unsere religiöse Erfahrung streng beobachten und ihr ins Herz und Gewissen sehen, indem wir so uns ihrer zwar als einer sonderbaren und eigentümlichen, jedenfalls aber irgendwie festbestimmten Wirklichkeit bewußt werden, stoßen wir auf ihren objektiven, unbedingt gültigen Wesensgrund, dem sie anhaftet. Denn wenn wir uns auf das Objekt unserer Erfahrung als auf etwas schlechthin Feststehendes und Gültiges besinnen müssen, so müssen wir uns auch auf die Erfahrung, womit wir uns auf den schlechthin gültigen und objektiv anerkannten Gegenstand richten, als auf etwas irgendwie mit Objektiv-Gültigem Behaftetes und schlechthin Bestimmtes besinnen. Aus der Wesentlichkeit und Objektivität eines bestimmenden Seins folgt mit Notwendigkeit die Wesentlichkeit und Objektivität eines bestimmten Seins. Ist Etwas für sich objektiv, so ist es auch objektiv in dem Grund und in dem Zweck, den es setzt. Ein Objektives, das sich seinem Wesen gemäß in eine Beziehung setzt, setzt sich in eine objektive Beziehung.

Es wäre eine paradoxe, innerlich unvollziehbare, jeden logischen Gleichgewichts ermangelnde Vorstellung, sich auf eine objektive, wohlberechtigte Grundwirklichkeit eine willkürliche, grundlose oder grundfalsche Zweck- oder Erfahrungswirklichkeit gerichtet zu denken. Ein Zweck, wie ihn die Erfahrung darstellt, würde sich von seinem allein berechtigtigten Grunde und somit auch von dem gemeinsamen Überwesen, dem jener Grund und seine zweckmäßige Bestimmung angehören, trennen und sich grundlos auf einen nichtigen Grund stellen. Dann: Ein mit gutem, überlegenen Grunde auf einen angemessenen Zweck angelegtes Grundwesen würde sich seiner Anlage entgegen zwecklos auf einen nichtigen Zweck beziehn müssen. Der von Natur in den notwendigen Zusammenhang jenes Grundwesens hineingestellte Zweck

würde aus dem Zusammenhang mit seinem guten Grunde herausgerissen und grundlos oder grundfalsch jenem Wesen, dessen normaler Zweck er sein soll, gegenübergestellt. Eine rechtmäßig anhebende Welt, die willkürlich, aber nicht notwendig aus ihrem Anfang heraus beschlossen wird, würde in in der Mitte, eben im Begriffe, sich in normalem Abschluß zu verwirklichen, abgebrochen; und ein willkürlicher, unvermuteter und heterogener Zweck, in welchem sich der Grund nicht selbst bestimmt, wollte den Grund willkürlich, d. h. ohne diesen Grund bestimmen und sich damit selbst den Boden wegziehen, auf dem er um seiner selbst willen stehen muß. Ein seiner Anlage entgegen zwecknichtiger Grund und ein seiner Anlage entgegen grundnichtiger Zweck wären durch ein zwischen ihnen liegendes Nichts mit einander verbunden und auf einander bezogen.

Beide aber, Grund und Zweck, sollten mit dem gemeinsamen Überwesen, dem sie zugehören und das sich grund- und zweckmäßig betätigen will, ein einheitliches, organisches Ganzes bilden. Der objektiven Gerechtigkeit des Grundes sollte eine objektive Gerechtigkeit des Zweckes entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, wo etwas, das am Anfang seines Werdens an seinem Grunde bleibt, am Ende von seiner Bestimmung abweicht, wo es sich in seinem Ende selbstisch und willkürlich beschließt und sich grundnichtig an die Stelle des rechtmäßigen Zweckes setzt. Wo das geschieht, fällt die Eine zusammenhängende Welt eines sich grund- und zweckvoll bewegenden objektiven Wesens, indem sich ihr zweckvoller Schlußteil, die Erfahrung, bei ihrer grundbestimmenden Tätigkeit eigenwillig von ihrem guten Grunde losreißt, in zwei Welten auseinander, in eine Welt der unbegründeten, willkürlichen Erfahrung und in eine Welt des subjektiv unerfahrenen Grundes. In diesem Nichts ihrer unerfüllten Wirklichkeit gehen beide Welten, deren keine etwas ohne die andere ist, unter.

Der Vorstellung von der Objektivität des Anfangs wird also die Vorstellung von der Objektivität des Schlusses d. h. der Erfahrung zu entsprechen haben. Die Erfahrung muß

mit der gleichen Objektivität, mit der sie begründet und vorausgesetzt ist, auch in sich selbst bestimmt sein. Durch diese Beziehung von Objektivem auf Objektives erst wird eine identische Beziehung, die Voraussetzung jeder wirklichen Beziehung, hergestellt und das Beziehungsgebiet vereinheitlicht Die Untersuchung wird aber von da aus weiter zur Erkenntnis der metaphysischen Grundlage jener objektiven Beziehungseinheitlichkeit und Gleichartigkeit fortgeführt werden.

Eine gründliche Betrachtung des Problems wird zuletzt zu der Erkenntnis durchdringen, daß, wie aller identischen, wirklichen Beziehnng eine stehende Beziehungseinheit zu grunde liegt, so auch die identische Beziehung von Ursprünglichkeit und Erfahrung, Grund und Zweck durch ein gemeinsames Überwesen, an dessen Bestand ihre Bewegung haftet, innerlich verbunden sei.

## c) Die These.

Auf der Höhe dieses Standpunktes wird sich die Vorstellung von der inneren Grundbeziehung der göttlichen Wesenseinheit in dem zwiefachen Satz zusammenfassen:

1) daß sich das objektiv Begonnene (Ursprüngliche, Kausale) in der Erfahrung objektiv beschlossen, und daß sich das objektiv Beschlossene der Erfahrung in dem Ursprünglichen objektiv begonnen wisse,

2) daß sich beides, Ursprung und Erfahrung, Anfangs- und Schlußbestimmung, an Einem stehenden Überwesen, das sich in ihnen bewege, innerlich vollzogen und bezogen wissen.

Dieses göttliche Überwesen, an dessen heiliger Objektivität die Erfahrungsbewegung haftet, kann einmal genommen werden als das, was es notwendiger-, ewiger- und einfältigerweise sein muß. Hiernach wird es absolut gefaßt. Es kann weiter noch genommen werden als das, was es zugleich mit und an seiner Notwendigkeit und Absolutheit freier-, zeitlicher- und absichtlicherweise sein will und sein kann. Hiernach wird es relativ gefaßt.

Unter der einleitend angedeuteten Perspektive dieses spekulativ-normativen Gesichtspunktes soll nun im Folgenden

versucht werden, die Konturen der religiösen Erfahrung sowohl in der Welt, in der Gott notwendig und absolut ist, wie in der Welt, in der sich Gott freiwillig und relativ verhält, nach seiten ihrer objektiven Vorbestimmtheit und nach seiten ihrer objektiven Selbstbestimmtheit möglichst scharf und klar zu beleuchten. Dabei hoffen wir aus dem Verständnis der Voraussetzungen und des Wesens der religiösen Erfahrung eine nach dem metaphysischen Maßstab so wohl bemessene Einsicht in die bedingende und bedingte Unbedingtheit der religiösen Erfahrung zu erlangen, daß wir ihren Wert und ihre Bedeutung weder von einem extremen, falsch verstandenen Subjektivismus aus überschätzen noch von einem extremen, schlechten Objektivismus aus unterschätzen können.

---

# A. Die Induktion oder Überleitung.

## Die abgeleitete oder Partialerfahrung als Symbol und Vorstufe ihres Prinzips, der religiösen Erfahrung.

Ein unmittelbares spekulatives Vermögen vermöchte nun unsre Betrachtung sofort in das Heiligtum und die Quintessenz aller Erfahrung, in das Prinzip und die Totalität aller Empirie, nämlich in die religiöse Erfahrung zu versetzen. Der spekulativen Erkenntnis soll aber die spekulative Anschauung, dem Wesen der Erfahrung die Symbolik der Erfahrung, in der das Wesen scheint, vorangehen. Wir wollen den Gedanken der Erfahrung d. h. die religiöse Erfahrung erst im Bilde d. h. in der abgeleiteten, in der einzelnen Erfahrung schauen. So treten wir ganz frei zuerst in den Vorhof aller Erfahrung ein, über dessen Wirklichkeit der Abglanz der Wahrheit liegt, um schon hier den Schimmer des Wesens wahrzunehmen, das wir an der religiösen Erfahrung beobachten werden. Es liegt uns aber mit dieser symbolischen Vorbetrachtung die Meinung oder Absicht durchaus ferne, als könnten und müßten oder wollten wir uns auf einem induktiven Wege die Erkenntnis der religiösen Erfahrungswelt erschließen. Wissen wir doch, daß jedes Ding auf jeder Höhe des Wertes und des Seins seinen eigenen Weg hat, auf dem es gesucht und gefunden werden will. Nur von einer Sache selbst aus kommt man, wenn man einen Weg will, in sie hinein. Nur von einer gewissen Höhe und Innenheit aus kann man eine gewisse und erfüllbare Aufwärts- und Innenbewegung machen. Man muß ein Ding eigentlich schon besitzen, wenn man es wirklich gewinnen und erhalten will. Die Kraft zur Höhe führt aus der Höhe

durch die Tiefe zur Höhe. Die Sache selbst ist das Erste. Der Weg zu ihr das Zweite. Wenn wir also die Betrachtung der abgeleiteten Erfahrung voranschicken, so tun wir dies nur um der Veranschaulichung und Auseinanderlegung willen, nicht um der reinen, einfachen Erkenntnis willen. Wir wählen im Bewußtsein des Vorbesitzes den successiven Weg zu einer Sache, die wir selbst unmittelbar und unabhängig erkennen und erfassen können. Es soll unserem spekulativen Sinn ersichtlich werden, wie die eigentümliche Bestimmtheit der Erfahrung, die ihr reines einheitliches Wesen und ihr Prinzip in der religiösen Erfahrung hat, auch in der geordneten Stückhaftigkeit und Zerstreutheit der Partialempirie oder der Erfahrungsvielheit als in ihrem ausgedehnten Symbole sinn- und abbildlich dargestellt und vorgestellt erscheint. Unbeschadet der Höchst- und Endgiltigkeit der Pflicht, durch einen identischen Begriff eine unmittelbare und reine Erkenntnis einer Sache zu gewinnen, besteht doch auch für den Menschen, der inmitten einer höchst ausdrucksfähigen Welt höchst eindrucksfähig steht, die Aufgabe, die Wahrheit in allen möglichen und erreichbaren Abstufungen zu begreifen, ob sie auch die Wahrheit und das Wesen nicht erschöpfend und nur unvollkommen zum Ausdruck bringen. Auch das Maß soll variieren. Es scheint in dem Willen der Vorsehung zu liegen, nicht nur daß wir haben, sondern daß wir auch streben. Die Wahrheit will sich uns soviel geben, daß wir sie nur um so viel mehr zu besitzen suchen sollen. Das Gewisse will sich in uns weitläufig ahnen, damit es, dadurch angespornt, sich in uns identisch vergewissere. So entspricht es sicherlich der Naturordnung guter, göttlicher Pädagogik, daß die niedrigere Begriffsform einer transcendentalen Tatsache der höheren und höchsten vorangehe, damit wir das, was wir als das Wahrheitsideal voll selig-sehnsüchtiger Ahnung begehren, um so inniger und herzlicher festhalten, wenn wir es a posteriori und weil wir es a priori haben. In diesem Sinne kann es sich nicht mißverständlich, sondern nur nützlich erweisen, wenn wir im Besitze der unmittelbaren Einsicht in das transzendentale und objektive Wesen der religiösen Er-

fahrung uns diesen Besitz zu erwerben suchen, in dem wir uns jenes Wesen an der abgeleiteten und ausgebreiteten Erfahrung symbolisch zu veranschaulichen suchen. Aus dieser Anschauung werden wir jedenfalls einen solchen Eindruck von der transzendentalen Eigenart der Erfahrung empfangen, das Gewisse dieser Eigenart wird sich schon in unserer Ahnung und Anschauung mit so eindringlicher Macht kundgeben, daß uns die ahnungsvolle Gewißheit dieses Gewissen der Erfahrung sofort bestimmen wird, uns dieses Gewissen nicht mehr bloß bildhaft, sondern wiederum wahrhaft und rein gegenwärtig inne zu werden, so daß sich der transzendentale Sinn der Erfahrung unserer reinen apriorischen Vernunft ungebrochen offenbart. Dann kann dieser Sinn in seiner eigentlichen Bedeutung aus sich entwickelt werden.

### a) Das Wesen der abgeleiteten Erfahrung: Die transzendentale Verknüpftheit im Wesen der Partialempirie.

Auch die Scheinhaftigkeit und Stückhaftigkeit der realen, ausgeprägten Erfahrung verleugnet in der Physiognomie ihres subjektiven Wesens die metaphysische Psychologie der religiösen Erfahrung als ihres Prinzips und Originals nicht. Auch hier in der Welt der Einzeldinge begegnet uns die Erfahrung und ihre Immanenz als ein notwendiges Wesensmoment und eine notwendige Wesensbeziehung in einem metaphysischen Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang mit einem, mit objektiver Macht subjektive Wirklichkeit konstituierenden Transzendentalen. Die ganze Welt der Einzeldinge bildet einen großen, sprechenden Hinweis auf die wesentliche Verknüpftheit des Empirischen mit einer ingelegenen, vorgelegenen und überlegenen Objektivität, ohne welche etwas, was da wirklich ist, sei es absolut oder relativ, überhaupt nicht sein kann. Nirgends in dieser Welt des „Abgeleiteten" läßt sich eine wirkliche Erfahrung denken außerhalb eines bestimmt begrenzten Objekts. Am Wesen aller Dinge, auch

des Menschen, haftet ein Objektives, Gegenständliches, oder vielmehr: Das Wesen der Dinge besteht nicht rein im Zuständlichen, sondern ihr Zuständliches haftet an einem Objektiven. „Der Mensch geht einmal nicht auf in die bloße Zuständlichkeit, auch das Gegenständliche gehört zu seinem Wesen und muß ihn beschäftigen; das Weltproblem entsteht in ihm nicht erst nachträglich; es gehört zur innersten Natur eines Weltwesens, eines Mikrokosmos, wie es der Mensch ist“. (Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilos. der Gegenwart). Alle Wirklichkeit und auch Erfahrungswirklichkeit ist an Bestimmtheit oder Begrenztheit gebunden, und alle Bestimmtheit, auch Erfahrungsbestimmtheit ist an Objektivität gebunden. Die an die Objektivität gebundene Bestimmtheit eines Dinges, die Bedingung jeder realen Existenz, ist doppelter Art: zunächst Anfangsbestimmtheit, wodurch ein Ding seine Objektivität vorher bestimmt und voraussetzt, dann Schlußbestimmtheit, wodurch es seine Vorbestimmtheit endgültig bestimmt. Erst mit dieser Schlußbestimmung hat die Objektivität ihr Werk und ihre Aufgabe, welche in der Herstellung einer Grenze besteht, vollbracht. Die rechte, fertige Grenze, deren Bewegung auf dem Objektiven beruht, begrenzt sich selbst. Auch die Erfahrung eines Dinges ist eine Wesensbestimmtheit des Dinges. Und diese Erfahrungsbestimmtheit besteht eben in jener Bestimmtheit, womit ein Ding oder Objekt seine Anfangsgrenze bestimmt und zur wahren Grenze vollendet. Diese objektive Grenze, in deren Schluß die Erfahrungs- oder Immanenzbestimmtheit incidiert, finden wir in allen Dingen. Nirgends, an keinem Ding, ist die Grenzlinie der Erfahrung rein abstrakt d. h. ohne eine materielle Vorbestimmtheit, ohne ein Anfangssubstrat, dessen Grenze von der Erfahrung umgrenzt wird. Es kann nichts gedacht werden, was nicht Anfang und Ende hat. Der Schlußmoment aber oder der Moment der Erfahrung ist der Moment der Voll-Wirklichkeit. Wirklichkeits- oder Erfahrungsmoment aber ist objektives Moment. Alles Subjektive und Immanente stellt nur eine eigentümliche Bedeutung des Objektiven dar. So liegt alle Wirklichkeit bis zu ihrer Erfüllung im objektiven

Sein. Und was da objektiv ist, muß seine Wirklichkeit erfüllen. Wenn sich etwas nicht vorbegrenzen und dann beschließen würde, wenn es nur Vorbestimmtheit und nicht Schlußbestimmtheit oder wenn es nur Schlußbestimmtheit und nicht Vorbestimmtheit wäre, so würde es gar nicht existieren. Es wäre entweder gar Nichts, wenn es weder Anfang noch Ende hätte, oder es wäre Etwas zu Nichts, falls es nur vorbestimmt und nicht umgrenzt wäre, oder es wäre Etwas aus Nichts, falls es nur unbestimmt und nicht vorbestimmt wäre. In keinem Fall wäre es wirklich Etwas. Daher muß ein Ding sein und objektiv bestehen, damit es wirklich und erfahren sei; und es muß wirklich bis zum Ende sein, wenn es objektiv und existent ist. Keine Objektivität ohne Wirklichkeit und Erfahrung. Die Wirklichkeit schließt Vor- und Umbestimmtheit ein. In der Um- und Zubestimmtheit aber besteht die Erfahrung. Das Ergebnis, welches wir aus der bisherigen Reflexion hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis und der Beziehung der Erfahrung zur Wirklichkeit gewonnen haben, ist folgendes: 1. Wir nehmen die Erfahrung als einen Teil der Wirklichkeit wahr. 2. Wir erblicken in der Erfahrung das Schlußmoment der Wirklichkeit. Über das Zweite ist noch einiges Nähere zu sagen.

## b) Verhältnis zur Erfahrung der Wirklichkeit.

Ein Objekt ist zwar schon vor seiner Erfahrung und vor seinem Schlusse bestimmt. Das ist seine Anfangsbestimmung. Aber diese Bestimmtheit muß ihrem Wesen und ihrer Natur nach erfahrungslos sein. Denn sie ist einseitig und enthält nur Ein Grenzmoment, während eine richtige, Erfahrung konstituierende Grenze zwei Grenzmomente in sich enthalten muß. Erfahrung tritt dann ein, wenn zu dem ersten Bestimmungsmoment, das von der einen Seite bestimmt ist, das andere Bestimmungsmoment, das von der andern Seite, vom Schlusse her, bestimmt ist, hinzukommt und auf das erste Moment seinem Wesen nach bezogen ist.

Dies ist aber bei der Schlußbestimmtheit eines Objekts

der Fall. Im Schließlichen eines Objekts muß also das Erfahrung konstituierende Moment liegen. Jede einzelne Erfahrung ist in der Tat immer dadurch bedingt, daß etwas schon Bestimmtes begriffen und erfaßt wird. Irgend Etwas ist hierbei auf ein anderes Etwas immer so gerichtet, daß jenes dieses in sich schließt, so daß dieses eben in dem Beschließenden nicht nur seinen Anfang, sondern auch sein Ende findet. Das Anfängliche ist nun nicht mehr für sich, sondern in das Schließliche der Erfahrung aufgenommen und hier auf sich selbst bezogen. Die Erfahrung ist also diejenige Wirklichkeit, in welcher eine Anfangsbestimmtheit zu sich selbst in Beziehung tritt. Dem Beschließenden muß das Anfängliche, welches es in sich befaßt, gegenwärtig sein. Die zwei Grenzen Eines Objektes, jede von einer andern Seite her bestimmt und jede nach der andern Seite offen, begegnen sich von der Richtung ihrer Bestimmtheit her und stoßen in der Mitte zu Einer Grenze zusammen. Dadurch wird die beiderseitige Offenheit geschlossen und jede von beiden einseitigen Grenzen auch nach der andern Seite mit Einer Grenze begrenzt. Die beiden offenen Grenzen haften nun als Eine, einzige, geschlossene Grenze d. h. als eine Erfahrung an Einem Objekt.

In diesem schließlichen Zusammentreffen zweier Wirklichkeitsgrenzen vollzieht sich das Zustandekommen der Erfahrung. Die Gegenwart und das Zusammensein jener Grenzen in der Einen geschlossenen Grenzwirklichkeit nennen wir den Erfahrungszustand. Durch die Qualität dieser Grenzen wird der Inhalt der Erfahrung bestimmt.

Diese Eine Grenze aber, ohne welche die Tatsache der Erfahrung unvollziehbar ist, ist eine Umgrenze, welche zwei Ingrenzen oder einseitige Grenzen samt ihrem Inhalt in sich befaßt und begreift. Diese Umgrenze oder Erfahrungsgrenze, die wir an jedem Ding, das wir erfahren, wahrnehmen, ist die charakteristische Grenze der Wirklichkeit. Sie gehört mit ihrem Inhalt zum Wesens- und Wirklichkeitsbestand des Wirklichen. Die Erfahrung selbst ist im Wesen des Wirklichen belegen, in dem sie eine bestimmte Beziehung inner-

halb des Wirklichen darstellt. Die Erfahrung liegt in der Umgrenze eines Objekts, welche dadurch entsteht, daß ein Ding sich auf sich selbst bezieht. Die Grenze, womit sich ein Ding auf sich selbst bezieht, legt sich neben und über die Grenze, worauf es sich bezieht und wird so zur Umgrenze. In ihr wird die Ansprache des Anfangs laut, und wird so zur Aussprache. Ein Ding reflektiert sich, d. h. erfährt sich an seiner Gegenbestimmung. Ein Ding wird beschlossen, eine Bestimmung wird in Beziehung auf sich selbst zum zweitenmal getroffen, ein Ding wird laut, ein Reflex findet statt, das heißt, ein Ding wird erfahren, der Erfahrungsschluß wird vollzogen. Eine Gelegenheit ist somit nur wirklich und gegenwärtig, wenn sie sich als Ingelegenheit in einer Umgelegenheit befindet. Wirkliche Bestimmtheit ist nur eine solche Bestimmtheit, welche schließlich als eine Inbestimmtheit in eine umfassende Umbestimmtheit aufgenommen und erhoben ist. In der Selbstbeziehung des Bezüglichen oder im Erfahrungsakt vollzieht sich die Identität eines Dinges mit sich selbst. Ein Ding, das sich erfahren will, kehrt sich gleichsam gegen sich selbst, um sich zu fassen und zu finden. Es verneint sich, um sich zu bejahen. Es entgegnet sich, um sich zu begegnen. Wenn die Grenze des Vorsätzlichen nicht begrenzt würde, so könnte sie nirgends und niemals Grenze sein. Es kann aber nur dieselbe Grenze, die ursprünglich ist, zugleich auch Schlußgrenze sein. Ein Ding kann sich also nur mit seinem Anfang beschließen. Es kann sich nur mit seiner eignen Grenze begrenzen. Es muß sich mit ihm selbst widersprechen, um mit sich identisch zu sein. Sein Selbstgegensatz dient zur Selbstverwirklichung. Das Wirkliche selbst ist widerspruchslos. So kommt jedes Ding entgegen sich selbst zu sich selbst. Soll es wirklich und identisch sein, so muß es sich zu diesem Zweck wiederholen, und zwar gegensätzlich wiederholen. Sich zuwiderlaufend vereinigt und erhebt sich alle Grenzmöglichkeit zur Grenzwirklichkeit und zur Identitätsgrenze der Erfahrung. Zunächst bloß möglich widerspricht sich etwas, um wirklich zu sein. Indem es wirklich ist, ist es identisch. Indem es identisch

ist, ist es erfahren. Gerade darin, daß ein Ding über sich selbst kommt und an ihm selbst seinen Halt findet, woran seine Wirklichkeit kräftig und lautbar wird und zum Durchbruch kommt, gerade darin sehen wir die vollendete Ausdrucksbewegung der Objektivität eines Objekts. Dadurch, daß etwas in sich selbst überhoben und wahrhaft wirklich wird, wird seine Objektivität beziehungsweise dargestellt. Die objektive Transzendenz geht über in die objektive Immanenz, sobald etwas erfahren wird. In der Erfahrung vollendet sich die Wirklichkeit der Wahrheit. Alle unsichtbaren Andeutungen, alle möglichen Anspielungen des Wirklichen sind im Wirklichkeitsschoße der Erfahrung sichtbar und ausgeprägt geworden. Dem Anfänglichen, das fliehen und schwinden will, setzt die Erfahrung einen Damm entgegen, an dem es sich staut und aufrichtet. Sie wirft sich ihm gleichsam in den Weg, daß es durch den Anprall zur Besinnung und zum Bewußtsein komme, wo es eben im Begriffe ist, sich zu vergessen und zu verlieren. Sie bildet gleichsam die Reibfläche, an der sich der im Schoß der Möglichkeit[1]) schlummernde Funke momentan entzündet. Sie gibt den Resonanzboden, welcher die flüchtigen Töne sammelt und aufhält, daß sie stille stehn und klingen. Denn alles will fliehen; fliehend aber verschwindet es lautlos, farblos, spurlos. Wenn es nun plötzlich stille steht, so tönt, leuchtet, lebt es. Es steht aber nicht stille, wenn es nicht auf Widerstand stößt. Es widersteht sich aber und steht stille, wenn es erfahren wird. So ist Erfahrung Stillstand der Wirklichkeitsbewegung, Querschnitt der Wirklichkeit. Das Ding kommt sich zuerst zuvor, dann stellt es sich vor und wider sich, damit es stehe und entstehe. Wie alle Dinge fließen und eilen, so begegnen und befehlen sich auch alle Dinge. Sie kreuzen sich gleichsam. Sie betreffen sich in jedem Punkt und halten Zwiesprache. Wenn die Dinge sich nicht selbst immer in Augenschein nähmen, wären sie blind; wenn sie sich nicht selbst immer das Ohr liehen und ihr Selbst sich entgegenhielten, wären

---

[1]) Möglichkeit ist bloße, reine Anfänglichkeit.

sie taub und stumm; wenn sie sich nicht selbst immer Herz und Hand reichten, so wäre ihnen nicht wohl und nicht wehe. Wo wäre dann ihr Eindruck und Ausdruck? Wie wäre ihr Wesen haftbar und vereinbar? Wie würde es gefaßt und konkret? Sie legen ihrem Grunde, den sie sich vorbauen, selbst den stillen, lebendigen Grund, darin er als in seinem Zwecke erfüllt ruhen könne. Sie schieben sich selbst die Hand unter, darein sie ihre Gaben legen. Wenn sie rufen, so widerrufen und antworten sie zugleich. Sie widersprechen sich voller Beifall. Sie verwerfen sich, um sich zu bejahen; sie vernichten sich, um sich zur Geltung zu bringen. Der Schall ihrer Stimme erklingt aus der entgegengesetzten Richtung. Sie sind schon etwas am Anfang, wo sie sich noch nicht zuwider sind. Sie sind es, was sie sind, erst recht, wo sie sich schnurstracks zuwider sind. Sie gehen mitten hindurch. In der Mitte erheben sie sich, ragen sie auf aus der Tiefe zur Höhe. Wo ist ein Ding ohne Erhebung, ohne Gleichgewicht? Wo ist ein Ding, das nicht ganz ernsthaft mit sich zu tun hätte, das sich nicht aufrichten müßte, um sein Wesen wirksam auszurichten? Wo ist ein Ding, das sich nicht beständig entgegenarbeiten müßte, um sich selbst zu beschaffen und zu besorgen. Es hat soviel an sich und auf sich, das es geltend zu machen gilt. Die Tiefe und Höhe der Dinge, die sich aufrichten, erstreckt sich bis ins Unendliche. Die Aufrichtigkeit der Dinge füllt Himmel und Erde. In ihrer Mitte dehnt sich ihr Reich. Hier breitet sich allseits und allzeit aus erhabene, selbstbewußte Energie. Erfahrung hat Haltung. Der Zweck, der Erfahrungs- und Offenbarungsquell der Dinge, ist so unerschöpflich wie ihr Grund. Ihre Innigkeit ist so reich wie ihre Offenheit. Ein jedes Ding hat sich so viel zu sagen, daß es sich in fortwährender Zwiesprache mit sich selbst befindet. Wenn ein Ding an ihm selbst Farbe und Ton bekommt, so wird es in seiner wunderbaren Offenbarung lange spielen und weilen; es wird sich seiner bescheidenen Herrlichkeit nicht satt sehen; dazwischen, in der Pause seines Vergehens, mag es ruhen und auf Neues sinnen; das fröhliche Spiel wird von neuem beginnen. Ein Ding ar-

beitet an seiner Form und Fassung sein Leben lang. Hat es sich durch Erfahrung gefunden und seinen Zweck erreicht, so gibt es sich nie mehr preis. Wie sollte auch sonst eines Dinges Wirklichkeit, die sich doch auch der Ewigkeit verdankt, einmal aufhören können im Angesicht der Ewigkeit? In seiner Erfahrung wird es von der Ewigkeit ers recht festgehalten.

So lange es eine Wahrheit und Ewigkeit gibt, ist ein Ding immer mit sich beschäftigt und mit seiner Wirklichkeit um der Wahrheit willen. Es stirbt und schöpft Atem im tiefen Schlafe des Todes. Aber die Ewigkeit wird es wieder erwecken und seine Wirklichkeit ausgraben. Erfahrung läßt sich nicht ausrotten. Wirklichkeit wird nie zu nichte. Ein Atom widerstrebt der Zerstörung. Die Wirklichkeits- und Erfahrungsenergie ist konstant. Die Dinge mögen herankommen oder zurücktreten, die Erfahrungen mögen sich verknüpfen und vertauschen oder sich einsam zurückziehen, sie mögen leben und atmen oder sterben und stille sein — sie stehen unter dem Wahrheitszwange der Wirklichkeit. Die Wahrheit macht alles der Wirklichkeit dienstbar. Der Tod bereitet nur vor. Alles wird von der ewigen Wahrheit auf die Wirklichkeit aller Wirklichkeit, die Erfahrung, hingedrängt. Gott fordert von jedem Ding Zeugnis. Und Gott ist ewig. —

Das ist die alles verlautende Macht der Erfahrung schon in den Dingen, welche über die Unendlichkeit zerstreut sind. Allenthalben blitzt es auf von Erfahrung der Dinge, von Funken aktueller Empirie, die aufsprühen aus dem Feuer-Schoße religiösen Erlebens: Die ganze Welt der Erfahrung eine hochaufgerichtete, eindrucks- und ausdrucksvolle, sprechende Wirklichkeit. Eine heilige Wunderhand zaubert im Nu ein farbenprächtiges Gemälde auf eine von Erfahrung straff gespannte Leinwand. Das Halt, welches die Erfahrung dem fröhlich-frommen Leichtsinn und Fluß der Dinge gebietet, bereitet unserm Auge ein dramatisch bewegtes, erhabenes Schauspiel, ein sinn- und gedankenvolles, charakterfestes Hin- und Herwogen, ein gefaßtes und bewußtes Auf- und Niederwallen. Ein Meer voll Majestät und Einheit bedeckt und

beschließt unermeßlichen Grund von Einzelheiten. Welche standhafte, lebhafte und verbindliche Regsamkeit und Energie entwickeln darin die abenteuerlichen, tapferen Dinge, die Ruhe, Tiefe, Demut, Armut und Weile nicht umsonst suchen, damit ihre Bewegung, Weite, Erhabenheit, Reichtum und Geschwindigkeit sichtbar und greifbar wird! Das sind die Dinge, die sich ein entschlossenes Halt zurufen und sich zwingen, Rechenschaft zu geben, die Dinge, die sich selbst konkreten Boden schaffen, darein ihre Energie Wurzel fassen, darauf sie fußen und sich dem inneren Bedürfnis gemäß bewegen könne. Auf diesem Boden können sie einsetzen. Hier gelingt es ihnen sofort, zu bestehen. Alsbald fangen sie an, sich mit Eifer, Erfolg und Vertrauen vor ihrem eignen Vorwurf zu rechtfertigen. Mit gutem Gewissen betrachten und befördern sie ihr hohes, aufrichtiges Demutsspiel. Das ist eine gute Bewegung, die bestehen kann.

Bestimmen wir noch etwas schärfer das Neue und Eigenbestimmte, welches wir auf dem spannenden Bilde der abgeleiteten Erfahrung an dem innerhalb des gesamten Wirklichkeitsmomentes gelegenen Erfahrungsmoment in die Erscheinung treten sahen. Mit dem Anfang und Ende der Erscheinungswirklichkeit finden nicht ursprüngliche und totale, sondern nur oberflächliche und einzelne Aufbrüche des göttlichen Grundwesens der Welt statt. Eine scheinbare, flüchtige Erfahrungswelle in der Erscheinungswirklichkeit folgt der anderen. Es fehlt ihr dem Ur- und Grundstrom der religiösen Erfahrung gegenüber die unmittelbar durchdringende Tiefe und erschöpfende Großzügigkeit. Breit angelegt, ist ihr Moment, kaum geboren, geschwunden. Sie lebt, leidet und stirbt an flacher Kürze. Ihr Odem geht in einzelnen, kaum gehauchten, individuellen Zügen. Ihr Fuß schreitet so oberflächlich dahin, daß er kaum den Boden berührt. Ihre Wirklichkeit geht darüber hin, fast traumhaft und schwebend, wie eine Erinnerung. Ihr Herz pocht in häufigen Stößen. Es gibt allerdings Dinge in dieser Welt, deren Erfahrung unserer religiösen Erfahrung näher und ferner liegt. Im allgemeinen aber ist der profane Quell aller profanen Erfahrung unvoll-

kommen. Trotzdem läßt auch die profane Erfahrung das Charakteristische der Selbstbestimmtheit, wie es die religiöse Erfahrung prinzipiell und zentral enthält, wohl erkennen. Die vielen speziellen, peripherischen Selbstsetzungen des Wesentlichen, welche in der abgeleiteten Erfahrungswelt verwirklicht vorliegen, geschehen ja nur in Voraussetzung jener einheitlichen, grundlegenden Selbstsetzung des Wesentlichen, die sich und die Wahrheit ihrer Bewegung definitiv in der religiösen Erfahrung verwirklicht. Die Konstanz der religiösen Erfahrung motiviert im Grunde jede vorübergehende, aber immer wieder von neuem auftretende Einzelerfahrung. Demgemäß dürfen wir von dem Neuartigen und Eigenartigen in dem Erfahrungsmoment selbst, welches wir in dem entsprechenden Wirklichkeitszusammenhang der betreffenden Erfahrung wahrnehmen, auch auf die Eigenart der religiösen Erfahrung schließen. Die Wahrnehmung dieser Eigenart hat sich uns bereits aus der Einsicht in den Gesamtorganismus der Wirklichkeit ergeben, dem die Erfahrung als integrierendes Glied angehört. Dieser Wahrnehmung zufolge befindet sich die Erfahrung am Schlusse und Ziele des Immanenzweges, den die transzendente Idee mit objektiver Macht zum Zwecke ihrer immanenten Selbstverwirklichung durchläuft. Ein Anfängliches liegt als transzendentale Immanenz auf dem Immanenzwege zum Schlusse und Ziele der Erfahrung. Die Erfahrung stellt die r e i n e Immanenz des Transzendentalen vor. Sie ist zunächst durch eine ihr vorgelegene und sie vorbereitende Immanenz bedingt. Über der reinen Objektiv-Immanenz der Erfahrung und der transzendentalen (vom Standpunkt der Immanenz aus) Objektiv-Immanenz des die Erfahrung vorbestimmenden Anfänglichen und Offenen, welches auf der gleichen Immanenzlinie mit der Erfahrung liegt, befindet sich die reine Objektiv-Transzendenz der dinglichen Idee. Die Erfahrung steht am Schlusse der Immanenzlinie des Objektiven als die Erfüllung derselben. Die Transzendenz selbst wie auch die von ihr gezogene Immanenzlinie ist getragen von der Existenzmacht der Objektivität. So erscheint also die Erfahrung eigentümlich metaphysisch bedingt und

bestimmt. Abhängig von dem Aufsteigen neuer Möglichkeiten gibt sie jenen Möglichkeiten und Offenheiten kraft eines eigentümlichen, mit dem Gesetz des Anfangs organisch verknüpften Schlußgesetzes die Hand zu standhafter und inniger d. h. zu echter, wirklicher Wirklichkeit. In dieser verinnigenden Tätigkeit beruht ihre wohlbedingte und wohlbegründete Originalität. Jedes dingliche Anheben, jeder erste vom transzendentalen Wesen des Dinges bewirkte Bewegungsstoß, welcher unserer Erfahrung zu ihrem Zwecke vorangeht und welcher sich als solcher unserem empirischen Begriffe entzieht, hat notwendig einen vom Wesen des Dinges bewirkten zweiten Bewegungsstoß zur Folge, welcher die Erfahrung hervorbringt und welcher die bisher horizontal verlaufende Immanenzbewegung vertikal abbricht und abschließt. Nicht der Anfang eines Dinges selbst als solcher führt zu dem Schlusse und der Erfahrung des Dinges hin, sondern derselbe Grundwille des dinglichen Wesens, der sich einen anfänglichen Impuls gibt, bestimmt sich impulsiv ein zweitesmal, indem er sich seinem Wesen entsprechend abschließend d. h. erfahrend äußert. Derselbe Wille, der Potenzen in die Welt einführt, sorgt auch für deren erfahrungsmäßige Verwirklichung. Die Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit in der Bewegung der Erfahrungswellen offenbart nur die insgeheim und wohlweislich vorbereitete, vernünftige Endabsicht jenes Willens. All seiner Initiative verleiht jener Wille am Schlusse die angemessene, gerechte Bedeutung. Bedeutungsloses wird von ihm nirgends unternommen. Wir vermögen demgemäß kein Ding in der Welt zu entdecken, welches nicht von Anfang an seine endliche Bedeutung und seinen Zweck hätte, welches nicht etwas Endgültiges zu sagen und vorzustellen hätte. Ein jedes Ding ist durch metaphysische Notwendigkeit von Anfang an auf das Objekt angelegt, zu welchem es sich durch seine ihm selbst gegenübertretende subjektive Tätigkeit oder Erfahrungstätigkeit zwingt. Nur als Objekt sich selbst dem Subjekt gegenüber kann ein Ding erscheinen, kann es wirklich sein und bedeuten, was es ursprünglich und von Anfang an ist, und so seine Wirklichkeit befriedigen.

## c) Der innere Verlauf der Erfahrung oder der Erfahrungsprozeß.

Steht uns nun fest, daß die Erfahrung ein Ding bedeutet und objektiviert, oder daß die Bedeutung eines Dinges den spezifischen oder originellen Inhalt seiner Erfahrung bildet, so erfordert die Frage nach der Ausdrucksweise oder nach dem Verlaufe dieses dinglichen Erfahrungsinhaltes noch eine kurze Überlegung.

Kein kreatürlich Ding ist vollkommen, weder nach seinem Wesen noch nach seinem Willen (Bewegung). Seines Wesens und Willens Höhe ist nicht absolut und ideal; sie ist geneigt. In dieser Tendenz beruht das Motiv von Raum und Zeit, zugleich das Geheimnis von der Begrenztheit (Anfänglichkeit und Endlichkeit) und der Unendlickeit derselben. Das Absolute befindet sich schon beim ersten Moment seines Eintritts und Übergangs in die Relativität auf einer Höhe, die zwar selbst noch und nur Höhe ist, die aber abwärts führt. Wie das Wesen eines kreatürlichen Dinges, so steht auch der Wille dieses Dinges, kraft dessen es sich seinem Wesen gemäß bewegt, indem es sich original beginnt und original beschließt, auf relativer Höhe und ist vom ersten Moment seiner originalen Betätigung an auf dem Wege nach unten, auf dem Wege von einer gewissen Höhe zu einer gewissen Tiefe begriffen. Darum erfolgt kein lauterer, idealer Durchbruch des Willens eines Dinges. Kein Ding wird völlig, rein, jungfräulich in seinen Anfang und in sein Ende geboren. Auch eines Dinges Bedeutung und Erfahrung neigt sich, kaum geboren, abwärts, wächst scheinbar, weil sie muß, nimmt aber in Wirklichkeit ab und stirbt, um sich wieder zu erneuern. Das Auge dieser Welt wird trüb; die Erfahrung verblaßt. Beim ersten Eintritt in diese Welt bereits hat die Erfahrung die abschüssige Bahn betreten, die unaufhaltsam hinab zum Aufhören führt. Kindliche Unschuld und zuversichtlicher Frohsinn werden langsam, aber sicher schwinden. Was eigentlich unwiederholbar ist, verdoppelt sich. Innig-

keit und Aufrichtigkeit, der Erfahrung unveräußerliches Eigentum, fliehen, weil sie sich suchen; eben entstanden, sind sie schon nicht mehr bei sich selbst, sondern außer sich und sich entfallen. Das Bedeutende, seiner selbst nicht habhaft, aber doch auf seinen Besitz bedacht, sucht sich selbst zu deuten. Die Erfahrung hat sich nicht, darum versucht sie sich. Und weil sie sich versucht, versucht sie sich fortgesetzt. Dieser Versuch der Erfahrung, die nicht bei sich selbst und nicht unbefangen ist, sondern von vornherein auf sich selbst eine Absicht hat, wird immer absichtlicher, äußerlicher und ausdrücklicher. Je weiter diese absichtliche und mittelbare Selbstbedeutung des Bedeutenden, diese willkürliche Selbstbestimmung der Schlußbestimmung (Erfahrung) fortschreitet, um so flüchtiger, eitler, äußerlicher, formaler und hohler wird die Erfahrungsenergie, bis sie ganz außer sich gerät. Alles Innere der Erfahrung ist ausgeflossen. Es tritt Stillstand in der Erfahrungsbewegung ein. Die Kraft des inneren Tones ist ein bloßer Schall. Die hohle, bewegungsunfähige Erfahrungsenergie sucht sich selbst bewegend fortzusetzen. Aber infolge der Impotenz der Willkür stellt sich Starre in dem rein formalen Erfahrungszustand ein: die Todesstarre. Und nun folgt die völlige Auflösung. Auf der Höhe der Absichtlichkeit bricht die von Absicht verfolgte und getriebene Erfahrungsenergie im Nichts der kreatürlichen Tiefe und Niedrigkeit zusammen. Alle Naivität, Innigkeit und Innerlichkeit in der Erfahrung ist dahin. Die Ursprünglichkeit, eine relative Ursprünglichkeit, ist ins Gegenteil, in den mechanischen Eigenwillen umgeschlagen. Die Erfahrung ist am Ende ihres Lebens. Sie hat die Linie ihrer Daseinsentwicklung durchlaufen. Vor lauter Wille und Absicht kann sie nicht mehr. Eine neue Erfahrungsbewegung, von einem dem immer sich erneuernden Wesen des Dinges angemessenen neuen Willensstoß hervorgebracht, bricht durch und setzt mit neuer, ursprünglicher Energie ein, um den gleichen Weg zu gehen und in der gleichen Weise ihre Energie mechanisch auszuströmen und auszuhauchen.

Das Gebiet der unterreligiösen Erfahrung umfaßt sämt-

liche Bedeutungen der Grundbedeutung Gottes in der Welt. So steht es gleichsam wie ein Symbol der religiösen Bedeutung da. Es faßt als die Eigentlichkeit, Wahrheit und Echtheit aller Empirie prinzipiell alle empirische Aktualität zusammen, die sich aus dem Verlaufe und der Konsequenz der in den Anfang von Zeit und Raum gesetzten empirischen Grundaktualität des religiösen Erfahrungsprinzips ergibt. Es befaßt also in sich sämtliche aus der religiösen Erfahrung und auf die religiöse Erfahrung folgenden, untergeordneten Weltbedeutungen von dem äußerlichsten und materiellsten bis zum innerlichsten und geistigsten Erfahrungskörper, der alle unter ihm gelegenen Empirien beherrscht und auf die Höhe seiner Geistigkeit erhebt.

Alle diese zur religiösen Erfahrung aufsteigenden, unterreligiösen Empirien zeigen in ihren inneren Verlauf, je höher sie stehen und je geistiger sie sind, um so klarer und bestimmter die in ihnen von der untersten Erfahrungsstufe an enthaltenen eigentümlichen Entwicklungsstufen, durch welche die absichtliche, in Zeit und Raum verlaufende Erfahrung hindurchgeht. Diese Stadien des inneren Erfahrungsverlaufs bezeichnen sich, je höher das erfahrende Wesen steht und je mehr seine Erfahrung der religiösen Erfahrung als der ursprünglichsten und geistigsten sich nähert, um so deutlicher und ausdrücklicher als Gefühl, Gedanke und bloßer Wille. Im Gefühl hebt die religiöse Erfahrung mit der Kraft der Ursprünglichkeit an, im Gedanken erreicht sie ihre verständige Mitte und im bloßen Willen endigt sie, um dann in der gleichen Richtung von neuem einzusetzen. Gefühl, Gedanke und Wille als die Stufen, durch welche jede absichtlich sich selbst bedeutende d. h. jede kreatürliche Erfahrung hindurch geht, sind offenbar in allen mit Erfahrung verbundenen Objekten — und das sind alle — wirksam, selbst im sogenannten toten Stoff und erreichen nur in der religiösen Erfahrung, die sich auf Gott richtet, die vollendete Schärfe, Tiefe und Intensität ihrer empirischen Energie. Selbst die tiefsten Äußerungen außerreligiöser Geisteskultur, die großartigsten Leistungen theoretischer und praktischer Genialität aller Art

bleiben an Intensität hinter dem religiösen Erfahrungsleben zurück. Kein Gefühl, kein Gedanke, kein Wille reicht an Reinheit und Seelenkraft an das religiöse Gefühl und seine Gedanken- und Willens-Entwicklung heran. Soweit sich ein Ideal in der geschaffenen Welt verwirklichen läßt, ist das Ideal des empirischen Prozesses, der sich ursprünglich im Gefühl, medial im Gedanken und final im bloßen Willen darstellt, aufs vollkommenste in dem empirischen Prozeß der religiösen Erfahrung verwirklicht. Wir sehen aber, wie dieses Ideal durch den Prozeß aller abgeleiteten Erfahrung durchschimmert, wie allenthalben in dieser Welt der Erfahrung von unten an bis oben auf Ein großes Gefühl, Ein gemeinsamer Gedanke, Ein alle kreatürliche Existenz beherrschender Wille ahnungsvoll aufwärtsstrebt, der religiösen Erfahrung zu, in deren Leben es sich als in seinem Grunde erkennen und erfüllen will.

## d) Rückblick auf den ontologischen Standpunkt der abgeleiteten oder außerreligiösen Erfahrung.

Unsere Untersuchung hat sich bisher auf die Betrachtung derjenigen Erfahrung beschränkt, welche nicht der vom kreatürlichen Willen Gottes hervorgebrachten primären und originalen d. h. religiösen Wirklichkeit, sondern der von der kreatürlichen Erfahrungsursprünglichkeit abfallenden d. h. sekundären und profanen Wirklichkeit angehört. Die aufmerksame spekulative Beobachtung der metaphysischen Grundlinien in der empirischen Bewegung hat uns hinsichtlich der Frage nach der Voraussetzung, dem Wesen und dem Verlauf der Erfahrung zu eigentümlichen Erkenntnissen von symbolischer Bedeutung geführt. Überschauen wir den durch spekulative Anschauung gewonnenen Gesamttypus des Erfahrungsbildes, so erscheint uns im Hinblick auf die charakteristische Bestimmtheit der Erfahrung vor allem das bedeutsam, daß wir die Erfahrung in einen transzendental auf Immanenz angelegten objektiven Zusammenhang hineingestellt finden. Das

a priori transzendental angelegte „Objektive“ bestimmt sich in dem zugleich mit allem Nachdruck in der immanenten Richtung auf das Subjekt. Ohne aufzuhören, objektiv zu sein, verlegt sich das Objektive transzendentaliter mit aller Selbstmacht in den Immanenzzweck d. h. in das Subjekt und in die Erfahrung. Es war uns interessant, wahrzunehmen, wie es vom Objektiven aus a priori mit innerer Notwendigkeit zur Erfahrung kommt und wie sie sich von jener überlegenen Voraussetzung aus selbst eigentümlich bestimmt und gestaltet. Unsere Aufmerksamkeit wurde jedoch noch auf ein weiteres Moment von Bedeutung gelenkt, nämlich auf die Tatsache, daß die Erfahrung selbst eine innere Beziehung aufweist und daß die Art und Weise ihrer Selbstdarstellung und ihres inneren Verlaufs durch die Existenzweise ihrer transzendentalen Voraussetzung bedingt ist. Fällt diese Voraussetzung in die Welt der göttlichen Relativität oder in die kreatürliche Welt hinein, so hat das einen eigenartigen, bestimmte Stufen durchlaufenden Abfall in der inneren Erfahrungsentwicklung zur Folge, der vom Gefühl ausgehend sich durch den Gedanken zum bloßen Willen hindurch bewegt.

So hat jedes Einzelding sein an dem allgemeinen oder religiösen Wesen scheinendes Einzelwesen; und aus diesem, dem allgemeinen Wesen entgleitenden und unterliegenden Einzelwesen entwickelt sich unter bestimmten Bedingungen seine Einzel-Erfahrung. Kraft der aus ihm objektiv herausgesetzten Immanenzenergie konstituiert sich dieses Wesen auf Grund einer von ihm als Mittel zu seinem wirklichen Selbstzweck vorausgesetzten Anfänglichkeit zu einer empirischen oder endgültigen Wirklichkeit. Eines Dinges Wesen, das sich erfahren will, setzt sich voraus, um sich empirisch zu beschließen und damit zur Identität mit sich selbst zurückzukehren. Der geschlossenen Bestimmtheit der Natur entspricht die geschlossene Bestimmtheit des Geistes. Jedes Ding hat seine Vorbestimmtheit und seine ihm umliegende Rück- oder Zubestimmtheit. In seiner Rückbestimmtheit hat es seinen Umstand und Zustand. Hier erinnert, äußert und umgibt es sich. Und weil es bestimmt sein muß, so teilt es

sich nicht nur mit, sondern übertrifft sich, in dem es sich erfährt. Die Bestimmtheit in der Wirklichkeit kann sich selbst nicht zur Darstellung bringen, ohne sich zu objektivieren. Diese Bestimmtheit eines Dinges ihrem Objekte, das sie selbst ist, gegenüber heißt Erfahrung. In ihr kommt nur das Bestimmte der Vorbestimmtheit eines Dinges zum wirklichen und zweckmäßigen Ausdruck. Wie nun jedes Ding nicht nur überhaupt bestimmt ist, sondern auch vor- und rückbestimmt zugleich, so besteht auch kein Ding, das selbst besteht, ohne den Rückstand, Zustand und Umstand seiner Erfahrung.

---

# B. Die religiöse Erfahrung.

## a) Die absolute religiöse Erfahrung oder die ewige Selbsterfahrung Gottes.

### I. Verhältnis und Vergleich der ewigen und der zeitlichen Selbsterfahrung Gottes.

Indem wir uns nun nach der mehr vorläufigen Betrachtung, die sich mit dem unterreligiösen Erfahrungsgebiet beschäftigte, der Untersuchung der religiösen Erfahrung selbst zuwenden, stellen wir uns gleich auf den von uns von vornherein eingenommenen absoluten Höhepunkt jener höchsten Erfahrung, nicht ohne uns dessen bewußt zu bleiben, daß die Erkenntnis hinter dem Geheimnis und das Wort hinter der Erkenntnis zurückbleiben muß. Hier im Absoluten stehen wir im schlechthinigen Wesen und in der ewigen, einfältigen Wahrheit aller Erfahrung. Hier im Absoluten erfährt d. h. verzuständlicht und verumständlicht sich die Urständigkeit der reinen Notwendigkeit. Nichts von heilig Einfälligem und Zufälligem, aus welchem die Kreatur geboren, haftet an dem absoluten Wesen, das sich seinem Wesen gemäß schließlich in seiner Erfahrung äußert. Ohne sonderliche Absicht, schlicht und recht, wie es an ihm selbst ist, erlebt, vertieft und verinnigt sich das Ewige. Hier bei dem Einen, Ewigen und Unvergleichlichen, hier bei dem Einsamen, das sein Wesen und seine Einsamkeit nach freiem Gutdünken mit Willen und Geselligkeit umgibt, — hier ist religiöse Erfahrung als die Erfahrung des Ewigen selbst unvergleichlich, absolut, eigentlich und schlechthinig. Geschaffenem Wesen ist es heilsam verboten und versagt, in diesen Wesensgrund ewiger, einfalts-

voller Gottinnigkeit einzudringen. Gnade läßt uns die unbeschreibliche Innigkeit der Ewigkeit von ferne schauen und von ihrer Gegenwärtigkeit wie in Abwesenheit reden. Was Gott alles Einfältiges und Vielfältiges zufällig und beifällig in den Sinn kommen mag — alles das spielt vor dem ewigen Wesensernste seines notwendigen Erfahrungsgeheimnisses, wo heilige Selbstverständlichkeit und Einfalt waltet und nicht anders kann, als unter allen Umständen innig und erfahren sein. Im Angesichte seiner ewigen Empirie kann sich Gott erfahren, wie und so oft es Ihm gefällt. Seine ewige Innigkeit macht Ihm seine zeitliche Innigkeit nicht zur Pflicht, sondern stellt sie Ihm frei. Gottes Wesen verpflichtet Ihn zur Einfachheit, gestattet Ihm aber Spiel, Schmuck und Überfluß. Kreatürliche Erfahrung Gottes wird nicht von der Einfalt der ewigen Erfahrung hervorgebracht, sondern von dem göttlichen Belieben, das von der göttlichen Einfalt gestattet und ermöglicht, aber nicht gefordert wird. Das Ewige fordert sich nicht nur, sondern in dem es sich ewig fordert, gestattet es sich zugleich und läßt zeitlichen Gottesraum für Erlaubtes. Zwar auch im Spiele verleugnet Gott nicht den Ernst seines Wesens. Aber die Herzinnigkeit aller frommen Erfahrung der Kreatur ist doch von losem, heiterem Ernst gegenüber dem tiefen, reinen Ernste, der aus dem Auge der ewigen Gotteserfahrung blickt. Schier unwesentlich und unwichtig wie ein unterhaltendes, fröhlich-frommes, kindhaftes Geplauder möchte Wesen und Wichtigkeit geschaffener Gottinnigkeit erscheinen gegen Wesen und Wichtigkeit der Bedeutung ewiger Gottinnigkeit. Das Wort, das Gott in der Ewigkeit aus seiner Seele spricht, ist verschwiegen. Unbesondert und ungeschieden ist alle Mannigfaltigkeit des absoluten Wesens, das die Erfahrung in sich schließt. Eines bedeutet hier Drei; und Drei bedeutet Eines. Nirgends ist Grundbestimmtes, zu dem Erfahrung gehört, und worin Erfahrung besteht so klar, scharf und durchdringend bestimmt, wie im Absoluten.

Wie das relative Wesen, so bestimmt sich auch das absolute Wesen ganz notwendig auf Grund einer vorausgesetzten Bestimmtheit in der Kraft eines wesensgemäßen

Willens zur Endbestimmtheit oder zur Erfahrung. Erfahrung gehört also auch in die Notwendigkeit des absoluten Wesens als die notwendige innere Folge desselben. Unveräußerlich, wie es ist, muß es sich zugleich veräußerlichen, um sich zu verinnerlichen. Etwas, das zunächst und a priori an Ihm selber ist und seine Selbstangehörigkeit festhält, muß zugleich durch sich selbst hindurchgehen; a priori stehend und unbewegt bestimmt, muß es sich zugleich gehend bestimmen und bestätigen. Am Ende dieses Weges, da, wo es sich ausgesprochen nnd ausgewirkt findet, ereignet es sich, daß es sich Beifall gibt und zuspricht, d. h. daß es sich erfährt. Wie alles, was besteht, so bestimmt sich auch das Absolute zur Erfahrung. Aber diese Selbstbestimmung des Absoluten, die zur Erfahrung führt, ist dem Wesen des Absoluten gemäß einfach und unverlierbar, während *relatives* Wesen übergängig und niedergängig ist und seine Selbstbestimmung sich demgemäß verunendlicht und verflüchtigt. Wahres, ewiges Wesen stellt seine Äußerlichkeit und Beziehung einfach dar. Ist das Wesen selbst einfach, so ist auch die notwendige Selbstbeziehung, in die sich dieses einfache Wesen versetzt und veräußert, einfach. Ist das Wesen selbst aber absichtlich und äußerlich, so ist es auch die Erscheinung, in der sich das Wesen äußerlich darstellt. Die Selbstbewegung der Bestimmtheit eines Wesens d. h. seine Selbstäußerung und Selbstbeziehung ist qualitativ immer die gleiche. Nur der Existenz- und Vollkommenheitswert dieser konstanten Formalität der inneren Wesensbeziehung und Wesensäußerung ist verschieden je nach dem Vollkommenheitsgrad des Wesens selbst, an dem die Konstanz jener Bewegung haftet. Diese Formalität ist vollkommen, wenn das Wesen selbst vollkommen d. h. einfältig und absolut ist; und sie ist unvollkommen, wenn das Wesen selbst unvollkommen, d. h. absichtlich und relativ ist. Die Äußerung des absichtlichen Wesens oder des Weltwesens (Kreaturwesens) ist unvollkommen; die Äußerung des absoluten Wesens oder Gotteswesens ist vollkommen. Die Vollkommenheit der inneren Selbstdarstellung und Äußerlichkeit eines Wesens beruht also auf ihrer Verbindung mit der Ein-

ie voll- mmene fahrung in der ewigen ußerung r Einfalt elegen.

fachheit dieses Wesens. Vollkommenheit eindrucksvoller Ausdrücklichkeit ist durch unbedingte Schlichtheit bedingt. Das Göttliche stellt sich um so vollkommener und intensiver dar, je weniger es die Absicht hat, sich selbst darzustellen, je mehr es einfach besteht. Die herrlichste Offenbarung fließt nicht aus der Zeit, sondern aus der Ewigkeit, sie ist im ewigen Geheimnis gelegen. Hinter und über der kreatürlichen Offenbarung steht die vollkommene Offenbarung der Ewigkeit. Diese ewige Offenbarung vernimmt alles Göttliche so vollkommen wie möglich. Die tiefe Immanenzlinie, welche von der Objektivität ewiger Transzendenz voller Einfalt gezogen wird, ist durchaus lauter, wahr und klar. Der Klang, in dem die ewige Einfalt ausklingt: ein wunderbarer Dreiklang und Einklang, schlechthin vollkommen. Es ist der Klang der heiligen Dreifaltigkeit, die lebendige Äußerung der göttlichen Einfalt, welche geheimnisvoll rauschend, die Immanenztiefen der Ewigkeit erfüllt. Es ist der Klang, der aus dem Munde des Schöpfers in die Schöpfung gesprochen, aus allen Ecken und Enden der Kreatur, am erhabensten und klarsten aus der gottebenbildlichen Seele des Menschen wiederhallt. Der Brennpunkt aber, in welchem sich alle jenen tiefleuchtenden Strahlen des göttlichen Dreiglanzes sammeln, der Ort, wo die ewige Dreifaltigkeit wie ein heiliger Blitz aufflammt, der Ort, da der Ewige weit draußen in der Ewigkeit am Ende seines Weges sich plötzlich ganz heimlich wird und ganz innig findet, dieser Ort ist die ewige, absolute Erfahrung, womit sich Gott selbst erfährt. Gott der Ewige, der, die Immanenzlinie beschreitend, in heiliger Bewegung ausgegangen ewigkeitsweit und ewigkeitsfroh geworden ist, ist sich plötzlich ewigkeitsinnig und ewigkeitstief geworden, ist plötzlich heimlich wie zu sich selbst gekommen. Sein Herz, das er hinausgab, ist innerer Bewegung voll, darinnen sein ewiges Wesen dreifältig wogt, wirkt und webt. Diese Göttlichkeit als eine Göttlichkeit der Einfalt, samt ihrer in der Erfahrung sich sammelnden und konzentrierenden Ausdrucksbewegung und Selbstbeziehung ist ewig und einmal eins, schlicht und gerade. Kreatürlich Gottwesen und Gottwirken aber stellt sich zeitlich und

Die göttliche Dreifaltigkeit der geheime Besitz der ewigen Innigkeit und Erfahrung.

räumlich, ausgebreitet und unendlich dar. Absicht verbreitet und zerstreut. Einfalt aber vereinigt. Sie habe sich oder sie suche sich — es geschieht immer völlig, natürlich und in reinem Frieden. Sie stehe oder gehe, so hat sie Genüge. Darum ist ewige Wirklichkeit mit ihrer Erfahrung vollkommen und vollgenugsam. Kreatürliche Erfahrung hingegen besitzt die Wirklichkeit überall und nirgends. Kreatürlich Wesen enthält in sich nicht Heimat und Genügsamkeit genug. Darum ist es nie mit sich zufrieden, sondern immer voller Unruhe und Verlangen bei sich selbst wie außer sich selbst. Immer flüchtig kehrt es doch immer wieder. Ewig Wesen aber ist Heimwesen.

Ewig Wesen hört nicht beständig auf und fängt nicht beständig an. Samt seinem Dasein und Tun besteht es ein für allemal. Nicht durchwegs fängt es an und hört es auf. Aber wo es anfängt und aufhört, da geschieht Einmal. Denn es ist mit seinem Anfang und Ende zufrieden. Was die ewige Erfahrung beschließt, ist einmal beschlossen und eingültig. Einzigartig und einsam ist dieser ewige Beschluß. Er steht erhaben wie ein Fels inmitten der Unruhe der Kreatur. Allem kreatürlichen Leben hat die Ewigkeit ihr Siegel aufgeprägt. Was unsere kreatürliche Erfahrung nur ahnt, das ist unserer ewigen Erfahrung unaussprechlich gewiß. Zugleich damit, daß sich Gott kreatürlich andeutet, bedeutet und umschreibt, gibt und bedeutet er sich ganz einfach und schlechthin in der Ewigkeit. Zugleich in dem, daß er ist, weil er will, will er, weil er ist. Wir aber sind in beides, in seinen Willen und in sein Wesen eingeschlossen und wir sind beides teilhaftig. Erst und eigentlich aber steht unsere Erfahrung mit Gott in der Ewigkeit. Diese Erfahrung liegt uns auf der reinen, erlösten, aus der Ewigkeit geborenen Seele. Diese ewige Sprache aber dürfen wir nicht mit Kreaturen besprechen. Wo wir, wie wir uns jetzt vorgenommen haben, über Ewiges Andern gegenüber reden, da geschehe es nur, wie es kann und darf, durch menschliches Gefühl, menschlichen Gedanken und menschliches Wort verhüllt.

## II. Die ewige Selbsterfahrung Gottes selbst.

Zunächst sei nun das ewige Erfahrungsleben Gottes selbst, dessen wir uns in der Kraft der Ewigkeit unmittelbar und einfach gewiß sind, das unserer kreatürlichen Erfahrung Gottes vorausgeht, menschlich erwogen und besprochen, bevor wir das kreatürliche Gotteserlebnis, das sich unserer kreatürlichen Erfahruug vermittelt, zur Darstellung bringen. Denn jenes ewige Selbstleben Gottes bleibt die absolute Wesenstatsache aller religiösen Erfahrung, in welcher alles andere, alles relative Gottleben seine schlechthinige Vollkommenheit und seinen einfachen Grund hat. Alles Leben lebt in Gott, der Wahrheit alles Lebens. Wollen wir die objektive Immanenz Gottes in der Kreatur und im Menschen verstehen, so müssen wir einen demütigen und vertrauensvollen Blick tun dürfen in das objektive Innenleben, das Gott selbst führt, ohne das er selbst nicht wäre, was er ist; denn kein Ding existiert, das sich nicht immanent begriffe. Sein und Wirklichsein fordern notwendig Innensein. Nur der lebendige Gott ist ein wirklicher und seiender Gott. Ein Gott ohne eignes, inneres Erlebnis ist nichtig. Alle immanente Bestimmtheit des Absoluten wollen wir aber im Hinblick auf denjenigen Moment betrachten, in welchem sich die immanente Anlage aktuell gegenwärtig wird und erfüllt. Das Leben Gottes kommt hier gleichsam über sich selbst und begegenet sich. Ins Innerste getroffen erlebt es in diesem Moment notgedrungen den herzergreifenden Moment der Erfahrung. Dieser Moment der innergöttlichen Erfahrung ist also der Moment des eigentlichen göttlichen Lebenszweckes, in welchem das göttliche Leben sich an ihm selbst aufrichtet, sichtbar wird und erscheint.

Indem wir uns nun dieses empirischen Ewigkeitsmomentes, in welchem ewiges Gottleben phänomenal und seiner inne wird, selbst so absolut inne und gewiß sind, daß sich seine Wahrheit unwillkürlich in dem Begriffe und Ausdruck unserer kreatürlichen Erfahrung Gottes reflektiert und wiederspiegelt, bereiten wir uns auf die einzige Weise darauf vor, diesen

empirischen Reflex selbst zu betrachten und die Art und Weise zu untersuchen, in welcher sich jenes Ewige kreatürlicherweise darstellt. Wir haben also zunächst nicht die kreatürliche Gotteserfahrung, sondern ihre ewige, absolute Voraussetzung im Auge. Um zu einer unmittelbaren Einsicht in das Mittelbare und Relative der religiösen Erfahrung zu gelangen, folgen wir der grundlegenden spekulativen Norm, die uns zuoberst verpflichtet, die Immanenz der absoluten Apriorität in ihrer Tendenz auf ihren empirischen Selbstabschluß nach ihren Grundmomenten zu analysieren. Es handelt sich also zuvörderst um die Erkenntnis der innerhalb des Absoluten gelegenen absoluten Erfahrung. Eine solche Analyse, die ihrer Aufgabe gerecht werden will, muß versuchen, einmal die Voraussetzungen dieser Erfahrung, d. h. ihre transzendente und immanente Apriorität (Jenseitigkeit, Vorläufigkeit, Vorsätzlichkeit, Vorbestimmtheit) und dann die absolute Erfahrung selbst oder ihre Selbstständigkeit nachseiten ihrer charakteristischen Eigenbestimmtheit, ihres Inhaltes, ihres Zustandekommens, sowie ihrer verhältnismäßigen Bedeutung zu bestimmen.

## 1. Die Voraussetzungen der absoluten Erfahrung.

### α) Das Absolute als ewiges Geheimnis oder als heiliges, lauteres Ansichsein oder die transzendente, jenseitige Voraussetzung der absoluten Erfahrung.

Die erste Voraussetzung für die absolute Erfahrung bildet das Absolute selbst in seinem Ansichsein oder in seiner transzendentalen Apriorität. Sein ist die Grundbedingung alles Werdens, d. h. alles dessen, das beginnt und schließt. Die Kraft zur Immanenz oder die Energie (Inkraft) wird bedingt durch die Kraft der Transzendenz. Nur unter der unwillkürlichen Voraussetzung einer heiligen Jenseitigkeit kann sich etwas machtvoll und weit auftun und tief und liebevoll beschließen. Nur diese heilige Voraussetzung, diese existentielle Zurückgezogenheit, diese völlige Abgeschiedenheit

des Seins, welche freie Existenzkraft, aber keine Abstraktion ist, ermöglichen es, daß etwas frei aus- und frei einkönne, daß etwas zu Anfang kräftig ausschreite und am Ende kräftig eindringe. Wie und woher sollte und könnte es einem Ding ohne heiligen Jenseitsgrund plötzlich einfallen, wirksam anzufangen und zu schließen? Ein Geheimnis ist es, das anhebt und ein Wort spricht. Ein Geheimnis tut seinen Mund auf und redet. Ein Geheimnis schweigt. Die Bewegung verrät eine verborgene Kraft. Die bebenden Lippen strömen Inspiration und Offenbarung aus, wenn Heiliges aus dem Jenseits über sie kommt. Unvordenklich lange her ist es, was eben ist, was eben geschieht, damit es nachher geschehe. Im Jenseits steht mit heiliger, verschwiegener Existenz, was eben in diesem Diesseits-Momente der Existenz erfahren wird. Nur Verschwiegenheit kann bedeuten und bedeutet werden. Nur überlegene Existenz macht Existenzmomente möglich. Immanentes Dasein ist nur eine Spur und eine Bezeichnung unbezeichenbaren Daseins. Immanente Existenz ist momentane Existenz und schließt Umkraft und Inkraft in sich. Machtvolle (Umkraft) und liebevolle (Inkraft) Momenthaftigkeit des Seins fordert eine heilige Momentlosigkeit des Seins als ihre geheimnisvolle Voraussetzung. Die Heiligkeit des Seins gibt der Weite und der Tiefe das Ihre an Maß, Kraft und Raum. Was groß und gut heißen mag, bezeichnet sich vor dem Angesichte des Heiligen mit seinem Zeichen. Aus dem Geheimnis der absoluten Erfahrung leuchtet das Zeichen ewiger Tiefe. Ewige Heiligkeitsexistenz bedeutet sich in ihr mit der innigen Bedeutung der Ewigkeit. Heilige Ewigkeitskraft ist ihr metaphysisches Postulat, denn sie ist ein Stück ewiger Immanenz. Ihr momentanes, immanentes Dasein weist notwendig auf eine überlegene Existenz hin, deren Heiligkeit sie ihre spezifische und ihre allgemeine Immanenzkraft verdankt. Damit Absolutes immanent, d. h. persönlich oder umkräftig und inkräftig sei, damit es nächstens und momenthaft sei, muß es zuvor, zunächst und ohne weiteres, d. h. ganz a priori und an ihm selber sein. Seinem irgendwie bestimmten Sein muß es zu diesem Zwecke als Sein überhaupt voraus sein. Damit Ab-

solutes persönlich d. h. alles Mögliche irgendwie sei, muß es also zunächst alles Mögliche überhaupt und schlechtweg sein oder muß es heilig sein. Heiligkeit leitet alle Existenz ein und ist die Voraussetzung jeder anderen notwendig nachfolgenden Existenz, also auch Voraussetzung der Erfahrung. Die Existenz der absoluten Persönlichkeit mit der in ihr gelegenen absoluten Erfahrung ist schlechtweg bedingt durch die reine Vorläufigkeit der transzendentalen Existenz des Absoluten.

*αα*) Antithese: Die vergebliche Leugnung dieses absoluten Ansichseins dem Erfahrungs-Sein gegenüber.

א) Das Nichtsein hinter und über der Empirie des Seins.

Wer diese Bedingtheit der absoluten Erfahrung bestreiten will, muß entweder leugnen, daß die Immanenz der absoluten Erfahrung sich überhaupt eine ihre Immanenz bedingende Existenz voraus habe, oder daß sie sich eine Existenz von heiliger Überlegenheit voraus- und überhabe. Leugnet man, daß jenseits der Erfahrung eine Existenz liegt und ist man der Ansicht, daß Erfahrung etwas sei, so behauptet man, daß etwas in Nichts, oder Nichts um etwas liege. Wie kann aber etwas sein, das immer nur sich selbst, aber nichts Anderes voraus hätte? Bevor etwas aus sich selbst zu sein vermöchte, muß es aus einem Andern sein. Nimmt man nun doch außer dem „Etwas“ der absoluten Erfahrung ein „Nichts“ an, so kann man dieses Nichts doppelt fassen, entweder als ein relatives Nichts, d. h. als ein Nichts im Gegensatz zum „Etwas“ der empirischen Wirklichkeit, oder als ein reines, absolutes Nichts. Beidemal aber wird man unter der Voraussetzung eines absoluten „Etwas“ nie zu einem faktischen Nichts gelangen. Dies wollen wir nun zu zeigen suchen.

Setzt man das Nichts als Nichtsein im Gegensatz zu einem empirischen Sein oder als negative Abstraktion von einem Sein, so wird dieses Nichts durch ein bestimmtes Sein begrenzt. Insofern ist es selbst Sein, weil es als Gegensatz zum Sein aus einem Sein gewonnen ist. Ohne die Voraussetzung eines Seins, dem es als Gegensatz gegenüberge-

stellt wird, ist es selbst unvollziehbar. Dieses Nicht-Sein ist also nichts weniger als ein reines, objektives Nichts. Selbst wenn man versuchen wollte, es dem Sein voraus zu setzen und dieses ihm entgegenzustellen, so würde man erstens doch unbewußt und widerwillig ein Sein voraussetzen müssen, also einen Trugschluß begehn, in dem man von einer eingebildeten Voraussetzung ausgeht. Denn ein Nichts läßt sich niemals selbst, ohne ein Sein, voraussetzen. Von dem Sein, zu dem man zu gelangen glaubt, ist man faktisch ausgegangen. Angenommen jedoch, daß eine solche Voraussetzung des Nichts ohne Sein möglich wäre, so würde man es doch in dem Moment, wo man ihm ein Sein entgegenstellt, durch das Sein ebenso bestimmen, wie das Sein durch das Nichtsein bestimmt ist. Es würde also in dem Moment aufhören, reines „Nichts" zu sein. Wie sollte aber auch eine solche gegensätzliche Beziehung des in sich selbst vorausgesetzten Nichts auf ein Sein hergestellt werden können, wenn dieses Nichts nicht von vornherein einer solchen Beziehung fähig, wenn es also nicht von vornherein durch ein Sein irgendwie bestimmt wäre? Ob man also ein Nichtsein einem Sein oder ein Sein einem Nichtsein entgegenstellt, auf jeden Fall wird ein solches Nichts, das doch immer notwendig von einem Sein ausgeht und sich als eine bloße Umkehrung des Seins nur in Beziehung auf dasselbe zu konstituieren vermag, ein scheinbares Nichts bleiben. In Wirklichkeit gibt das Sein, das als absolutes Sein gewollt wird, einen Teil seines Seins an das Nichtsein ab. Die Grenze und Bestimmtheit des Seins gehört zugleich dem Nichtsein ein. Die Wirklichkeitsgrenze der Erfahrung hat sich gegen den Willen unwillkürlich und notwendig von der Einseitigkeit ihrer Diesseitslinie in die Mitte verschoben, wo Sein und Nichtsein aneinanderstoßen. Durch diese Verschiebung der Wirklichkeitsgrenze ist allerdings eine gleichmäßige und gleichheitliche Wirklichkeit herausgekommen. Aber das Ganze dieser Wirklichkeit ist als die äußere Vereinigung von zwei nebeneinander liegenden Relativitäten (Sein und Nichtsein) relativ geworden. Sein und Nichtsein haben selbst nicht objektive Bedeutung, sondern nur den Wert eines subjektiven

Begriffs. Die Wirklichkeitslinie aber, die in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein liegt, ist notwendig in einer objektiven, unabweisbaren Wirklichkeit begründet, die, an sich unbegreiflich und unfaßlich, so seinsmächtig ist, daß sie auch in der Welt der Subjektivität, von welcher sie in einer unberechtigten Weise anzueignen gesucht wird, nirgends eine Lücke, ein Nichts, auch nicht ein Nicht-Sein zuläßt. Die objektive Macht und Notwendigkeit des Seins macht sich darin geltend, daß auch ein Nicht-Sein ohne anderes und eigenes Sein schlechterdings undenkbar und unmöglich ist. Auch das relative Nichts muß „etwas" sein. Dem subjektiven Existenzbegriffe, der Sein und Nicht-Sein scheidet, liegt naturgemäß eine Seinsobjektivität zu grunde. Wenn nur etwas objektiv bestimmt ist, so ist damit alles bestimmt. Ist ein Nichts durch ein Anderes bestimmt, so ist es auch durch sich selbst bestimmt. Ist es aber mitbestimmt und selbstbestimmt, so ist es als Bestimmtheit wie jede Bestimmtheit existent, wenn diese Bestimmtheit auch zunächst im subjektiven Begriffe liegt. Der subjektive Geist muß unter der Macht und dem Einfluß objektiver Bestimmtheit immer bestimmend verfahren, auch wenn er nicht will. Das objektive Sein versetzt seine Bestimmtheit auch in das Nicht-Sein. Auch das Nicht-Sein ist ein Begriff, wie das Sein. Beiden Begriffen ist notwendig Existentialität aufgeprägt.

ב) Das reine, objektive „Nichts" außer der absoluten Empirie.

Dieselbe Notwendigkeit des objektiven Seins beweist sich, wenn man der Immanenz der absoluten Erfahrung gegenüber nicht bloß ein relatives, sondern ein „absolutes" Nichts versucht. Es ist dem menschlichen Geist möglich, sich nicht ein gegensätzlich, sondern ein ursätzlich und a priori bestimmtes, vor, außerhalb und abgesehen von allem Begriff liegendes „Nichts" zu denken. Selbstverständlich wäre die Bestimmung und Bestimmtheit dieses irrelativ und originär gedachten Nichts, die im Begriffe und Gedanken desselben iegt und nur ein subjektives oder scheinbares Nichts konsti-

tuiert, von jenem irrelativen Nichts selbst ausgeschlossen. Das objektive und absolute Nichts muß ja unbestimmt sein. Angenommen nun, es gäbe ein solches objektives, reines und originales Nichts, würde damit nicht die unbestreitbare und wirklich zugestandene Tatsache eines Seins, eines wirklichen, existenten „Etwas“, ob dieses nun in der Vorstellung oder anderswie und anderswo sonst existiere, in unvereinbarem Widerspruch stehen? Diese Tatsache würde besagen: Es ist nicht „Nichts“, sondern es ist „Etwas“. Denn wenn Nichts wäre, wie könnte dann Etwas sein? Zwei Absolutheiten können nicht neben und nicht gegeneinander bestehen. Ist „Nichts“ absolut und „Etwas“ absolut, so schließt eines das andere nicht bloß relativerweise, sondern unbedingt und absoluterweise aus. Ist es nun von vornherein sicher und ausgemacht, daß das „Eine“ ist, so kann das „Andere“ nicht sein. Dieses von vornherein Sichere aber kann nur das „Etwas“ sein. Nur ein Sein, ein Etwas kann und muß sich von vornherein zulassen und erweisen, während ein Nichts von vornherein niemals zulässig und erweisbar ist. Was aber nicht irgendwie zulässig und erweisbar ist, kann es gar nicht geben. Es kann also gar kein Nichts geben. Da es aber von vornherein gar kein Nichts geben kann d. h. kein Nichts außerhalb des begrifflichen Nichts, welches tatsächlich ein Etwas ist, so kann es nur Ein Absolutes geben, nämlich das „Etwas“ und das „Sein“. Und dieses Absolute des „Seins“ und des „Etwas“ ist schlechthin und objektiv gelegen, also nicht bloß in der Sache, sondern auch über und vor der Sache. Ob es sich als eine Ingelegenheit oder als eine Vorgelegenheit oder als beides darstellt, immer ist es objektiv und absolut gelegen. Die Unmöglichkeit eines Nichts liegt also zuerst im Nichts selbst. Wenn „Nichts“ möglich wäre, so wäre „Etwas“ unmöglich. Da aber „Nichts“ unmöglich ist, so ist „Etwas“ möglich. Die Möglichkeit des „Etwas“ aber schließt die Möglichkeit des „Nichts“ aus. Da nun das „Nichts“ sowohl von sich aus als auch durch seine innere Unmöglichkeit vom „Etwas“ aus unmöglich ist, so ist das „Etwas“ nicht nur möglich, sondern wirklich „Etwas“. Die Macht

**Die Unmöglichkeit eines objektiven „Nichts“ vom „Sein“ aus.**

**Das objektive „Nichts“ von ihm selbst aus von vornherein unmöglich.**

Die Unmöglichkeit eines objektiven „Nichts“ von seinem Begriff aus.

des Seins beweist sich also so objektiv unwiderstehlich, daß auch das Nichts selbst nicht Nichts sein kann, sondern „Etwas“ sein muß. Ein absolutes Nichts wird aber nicht nur durch das objektive Sein, sondern auch durch das subjektive Sein und zwar durch den Begriff eines absoluten Nichts unmöglich gemacht. Es kann kein absolutes Nichts geben, wenn dieses Nichts nicht anders begriffen werden kann, als daß man es begreift und denkt. Es zu denken, ist schon ein Widerspruch zu ihm selbst, da es selbst ohne jedes Sein ist, wenn es aber gedacht wird, Sein enthält. Ein Objektives aber, das sich, gedacht und begriffen, selbst widerspricht, ist kein Objektives d. h. ist unmöglich. Indem es gedacht und damit existent wird, wird es schon als ein objektives „Etwas“ unwillkürlich und notwendig vorausgesetzt. Würde es ein absolutes Nichts geben, so dürfte es keinen Begriff und Gedanken desselben geben. Denn in dem Begriff liegt Sein und Wirklichkeit und hinter dem begrifflichen Sein steckt immer und notwendig ein objektives Sein. Wenn das Nichts objektiv „Nichts“ wäre, dürfte es also nicht gedacht werden können. Es müßte vielmehr seine Nichtigkeit durch sich selbst beweisen, wie sich das Sein beweist. Nun aber haben wir überall einen Beweis des Daseins, aber nirgends einen Beweis vom Nichts. Alles Dasein ist vom Sein erfüllt. Wenn es in dieser Welt, selbst im Begriff des Nichts, nirgends Nichts gibt, so kann es auch über dieser Welt kein Nichts geben. Sein Begriff selbst ist ein Beweis gegen dasselbe. Ist es nicht ein Beweis für die zwingende Macht des Seins, daß sich selbst das „absolute Nichts“ dem Begriffe nicht entziehen kann? Da es also unmöglich ist, etwas nicht zu denken, so ist es unmöglich, daß etwas nicht sei. Das Sein, das unsere Wirklichkeit erfüllt, ist auch objektive Wahrheit. Ein absolutes, objektives Nichts ist also schon von seinem Begriffe aus unmöglich.

Die Unmöglichkeit eines objektiven „Nichts“ von seiner Möglichkeit aus.

Angenommen schließlich, es würde ein Nichts, das, wie wir sahen, in sich und von seinem Begriffe aus unmöglich ist, wirklich geben können: Wäre es dann wirklich „Nichts“? Um „Nichts“ zu sein, müßte es an und für sich sein. In

dem Moment nun, wo es ihm gelänge, an und für sich d. h. Nichts zu „sein“, wäre es zugleich mit seinem „Nichts“ das Gegenteil von dem was es „ist“ — ein „Etwas“. Der große Widerspruch hieße dann: „Nichts“ „ist“. Auch das vollendete „Nichts“ kann schließlich nichts anderes als „sein“. Und wenn es um seines Nichts willen nicht sein würde, so wäre es als Nicht-sein des Nichts auch wieder etwas und zwar erstens als Nichtsein infolge allgemeiner Bestimmtheit des Gegensatzes Nicht-Sein und Sein, zweitens durch die bestimmte Bestimmtheit als Nicht-Nichts d. h. als Etwas. Wenn also das Nichts — falls es angenommen wird — entweder nur Nichts oder Nicht-Nichts sein kann, in jedem Fall aber etwas sein muß, so muß es sowohl im allgemeinen wie im besonderen sein, obwohl es nicht sein will. Es wird in jedem Fall zum Sein gezwungen.

Das Nichts kann also das Sein niemals von sich weisen. Die Notwendigkeit des „Seins“ läßt das Nichts vom Nichts selbst oder von seinem Begriffe aus gar nicht zu, insofern es von beiden aus unmöglich ist. Und wenn das Nichts vom Sein auch zugelassen würde und möglich wäre, so würde es in dem Moment seiner Möglichkeit seine Unmöglichkeit und die Notwendigkeit des Seins beweisen, insofern es auch dann nicht umhin könnte, etwas zu sein. Das „Nichts“ trägt also unter jedem Gesichtspunkt den unauslöschlichen Stempel des „Seins“ an sich.

### ββ) These: Ein absolutes Ansichsein dem absoluten Erfahrungssein gegenüber.

#### א) Die Notwendigkeit einer Voraussetzung dieses absoluten Ansichseins.

Alles „persönliche“ Sein oder „Fürsich“-Sein mit seinem gesamten bedeutsamen Einschlag, mit seinem ganzen in sich besonders unterschiedenen Inhalt hat also ein schlechthin notwendiges Sein oder ein heiliges Ansichsein zur einfachen Voraussetzung, an dem seine Energie wirksam haftbar ist. Ohne dieses heilige Sein, ohne diese Existenzeinfalt kann sich kein

„Persönliches“, kein „Fürsichsein“ bilden und konstituieren, also auch keine Erfahrung, da Erfahrung als Insichsein oder Zusichsein einen selbständigen, persönlichen Bestandteil des Einpersönlichen Wesens und zwar seine freie Innenseite darstellt. Erfahrung muß sowohl mit dem Persönlichen, was sie selbst mit ihrem Insichsein ist, als mit ihrem persönlichen Aussichsein, aus dessen Grund sie zweckmäßig resultiert, vor allen Dingen an Etwas bestehen. Die Wirklichkeit der Erfahrung als eine reale Erfüllung der Wirklichkeit wäre ohne ein wirkliches Ansichsein, an dessen Selbstverständlichkeit sie notwendig und zulässig zugleich ist, unmöglich. Die Wirklichkeitsbildung der Erfahrung ist derart, daß sie, um zu sein, zugleich schlechthin gefordert und zugelassen werden muß. Das geschieht nur unter der Voraussetzung des Ansichseins als der Grundvoraussetzung aller Persönlichkeit. Die absolute Erfahrung als der persönliche Innenbestand der absoluten Persönlichkeit enthält in der Intensität und Realität ihrer Wirklichkeit selbst die notwendige Bedingung des absoluten Ansichseins, durch welche sie einfach bedingt ist.

ב) Das Wesen dieses absoluten Ansichseins.

Dieses absolute Ansichsein ist nicht so über und in allem absoluten Anfang und Ende gelegen, daß es sich mit ihm in einem Nichts oder wider ein Nicht-sein gelegen finde, sodaß es nur in ihm, aber nicht auch außer ihm selbst wäre Als Ansichsein ist es vielmehr auch das, was außer ihm liegt. Es geht sich selbst vorher. Das Nichts vor ihm und außer ihm füllt es immer notwendig und natürlich mit sich selber aus, sodaß das Nichts nicht nur etwa von ihm bloß begrenzt wird, sondern so, daß es dem Nichts einfach zuvorkommt. Dieses schlechthinige, rein apriorische Etwas des Absoluten, durch dessen Notwendigkeit, Einfachheit und selbstverständliche Natürlichkeit auch das Nichts etwas sein muß, stellt die Einfachheit und Einfalt alles Daseins und Umseins, alles Vorseins und Nachseins, alles Überseins und Unterseins in unbedeutbarer Weise dar. Dieses Absolute ist Gott in dem ewigen, unerforschlichen Geheimnis seiner ewigen trinitarischen Offen-

barung. Dieses ewige Geheimnis spricht. Es muß sprechen und es bleibt Geheimnis, während es spricht. Dieses Geheimnis verhält und bezieht sich, während es an sich selbst geheimnisvoll bleibt und heilige Verschwiegenheit wahrt, für sich selbst ganz wunderbar persönlich, indem es sich durch die ewige Kraft und Bestimmung des Durchsichseins, d. h. durch die Kraft des Geistes zur Weite des Aussichseins, d. h. des Vaters und zur Tiefe des In- und Zusichseins, d. h. des Sohnes bestimmt. Dieses ewige Geheimnis entschließt sich zu einem Entschlusse von ewiger Bestimmtheit, Persönlichkeit und Bedeutung: zu dem Beschlusse der heiligen Dreieinigkeit. Die persönliche Selbstbestimmung des ewigen Geheimnisses, der ewigen Einfalt gibt sich die heilige Geisteskraft zu einem kräftigen Wort des Anfangs und des Endes, des Vaters und des Sohnes, der Verheißung und der Erfüllung, der Weite und der Tiefe, der Offenheit und der Innigkeit, des freimütigen Ja und tiefsinnigen Amen. Ewige Einfalt, die da „an sich" ist, gibt sich „für" sich selbst d. h. persönlich so einfach und einfältig, als sie sich nur geben kann und als sich nur geben und werden läßt; absolut ist des Absoluten Beginn und Beschluß. Ewige Quellen der Einfalt erschließen sich aus absoluter Einfalt Geheimnis der redenden Einfalt, sprudeln auf rings um die schweigende Einfalt und sammeln sich an besondere heilige Örter ewiger Erfahrung. Unbegreiflich ist das Geheimnis der Einfalt, welches schweigt und ganz stille ist, damit wunderbare Sprachen, heilige Offenbarungen geschehen, damit die Ewigkeit sich aufmache und machtvolle und liebevolle Reden führe. Dies Geheimnis ist unaussprechlich heilig, mehr der still versunkenen Anbetung als der offenen Betrachtung würdig. Unsere Erkenntnis aber, vom Heiligsten und Höchsten angeregt, belebt und getrieben, um von ihm erfüllt und durchdrungen zu werden, darf sich nicht weigern, einen Gedanken, ein Wort zu suchen für ein Geheimnis, für das es keinen Gedanken, kein Wort gibt, das wir nur mit groben, spröden Begriffen lallend andeuten können. Welche Begriffe sollen wir nun wählen, die uns für die Erkenntnis und Bedeutung jenes Geheimnisses am treffendsten erscheinen?

Wo ist das Wort, in das sich alle die unendlichen Momente unserer Vorstellung, alle unsere momentanen Gedanken von jenem geheimnisvollen Wesen zusammenfassen ließen? Mit Einer Erkenntnis haben wir alle anderen positiven Erkenntnisse wie unter einem Schleier verdeckt, mit der Erkenntnis, daß jenes absolute Ansichsein ein Geheimnis sei. Eines aber und noch Eines ist uns erkenntlich und wörtlich geworden, was wir unter jenem geheimnisvollen Schleier sahen. Es wurde uns in einem Momente klar, daß jenes Ansichsein, das uns als Ganzes immer ein Geheimnis sein wird, heilig sei, d. h. einsam, ohne Neigung, abgeschieden, jenseitig, zurückgezogen, abgewandt, abgelegen, objektiv, lauter, rein und frei. Es wurde uns in einem andern Momente klar, daß es einfältig sei, d. h. schlicht und recht, einfach, schlechtweg, ohnehin, ohne Absicht, unmittelbar, ohne Reflexion, Komplikation und Umstand, unbefangen, voller Friede und Ruhe, ohne Eile, weilsam, unverloren, unverstrickt in Zeit und Raum, in Einzelheit und Vielheit, in Geist und Stoff, in Endlichkeit und Unendlichkeit, ewig, ohne Anstoß und Schranke. Fast glaubten wir am Anfang in der Einfalt des des Absoluten das erschöpfende und treffende Wort für den Inhalt seines Geheimnisses gefunden zu haben. Aber das erste Moment, „die Heiligkeit“, machte sich daneben geltend. Und in einem dritten Momente der Betrachtung des absoluten Ansichseins wurde uns ein drittes klar, daß es höchst natürlich, d. h. ganz notwendig, selbstverständlich, unwillkürlich, unerfindlich, unumwunden, ungeschminkt, ohne Zuding und Zutat sei. Absolutes Jenseits besitzt von Natur ewige Vorbedeutung. Es wird mit Fug und Recht erwartet und findet den Beifall und die Zustimmung des guten Gewissens. Nichts ist so natürlich, so unmittelbar, so unausbleiblich, so ohne alle Frage und Diskussion, so ohne weiteres giltig, nichts so echt und a priori wie das absolute Jenseits. Es ist so natürlich und ungezwungen, so ungesucht und ungeziert, daß es unmöglich wäre, wenn es nicht so wäre. Es wird nicht präpariert und konstruiert. Ohne alle Gewalttätigkeit und Anstrengung, ohne alle Mühe und Qual, ohne schwerfälligen

Aufwand und Auftritt hat es Glück und Anlage genug, um auch in seiner zeitlichen Anlage wie in seiner ewigen echter, heiliger, persönlicher Wirklichkeit fähig zu sein. So spricht das Jenseits und Ansichsein für sich selbst, unaufdringlich, ohne Vorlaut, Zusatz und Erklärung. Das aber ist Etwas, wirklich Etwas, was sich mit so natürlicher und heiliger Überlegenheit seiner schönen, sichern Anlage gemäß geheimnisvoll gibt. Jenseitiges Sein, die Voraussetzung alles andern Seins, ist ein heiteres, gelungenes und glückseliges Sein. Die wunderbare Ästhetik dieses heiligen Jenseits muß alles andere Sein durchstrahlen und alles Darunterliegende verklären und überwinden. Die insgeheime Freudigkeit aus dem Jenseits reicht seine Kraft dar allem Bestand. Mit ihr kann man gar nicht anders als leben und wirken und befriedigt sein. Man ist davon überzeugt, daß dieses Allernatürlichste gar nicht anders sein könnte. Dieses Natürliche aber, das jenseits allen Seins als dessen Voraussetzung liegend nur Positives, nur fröhliche Zustimmung und Bejahung enthält, kann nie und nimmermehr „Nichts“ sein, da „Nichts“ stumm ist und weder Ja noch Nein hat. Was natürlich ist, muß seins- und wesenhaft, es kann keine leere Abstraktion sein; es muß einen positiven Inhalt haben.

*γγ*) Rückblick auf das absolute Ansichsein (Jenseits) als erste Voraussetzung der absoluten Erfahrung.

So steht jenseits der Erfahrung ein positives, gehaltvolles, existentielles Geheimnis, ein heilig-beredtes Etwas voller Einfalt und Natur. In seiner Absolutheit jeder absichtlichen Bezeichnung und Bedeutung bar, bezeichnet und bedeutet es sich willkürlich nur im Diesseits. Die Geheimnislinie des Jenseitswesens wird als solche, selbst wenn sie beabsichtigt ist, nie gezogen. Jenseitiges Wesen ist an sich nur ganz insgeheim, gleichsam schweigend und unsichtbar, bedeutet. Unmittelbarer Ton klingt nicht aus, er klingt gleichsam verschwiegen im Verborgenen unhörbar zart in sich hinein. Jenseits-Schweigen aber ist bedeutsamer als jede Bedeutung im Diesseits; heilige Wortlosigkeit will entschieden mehr besagen

als aller Wortlaut der Persönlichkeit; heilige Ausdruckslosigkeit veröffentlicht und verinnerlicht unvergleichlich mehr als aller Ausdruck und Eindruck in der Welt der Offenbarung; einsame Zeichenlosigkeit ist bezeichnender und sprechender als persönliche Bezeichnungen und Besprechungen aller Art. Und wenn sich dieses Geheimnis des Jenseits auch unwillkürlich verpersönlicht und veräußert, wenn es sich auch nicht enthalten kann, sich außer seiner bedeutungsvollen Bedeutungslosigkeit offenbar zu bedeuten, so bewahrt es doch neben dem Macht- und Liebeswort, das es hörbar spricht, das heilige Wort seines Schweigens, so hütet es doch seiner überlegenen Heimlichkeit unbedeutbare Bedeutung. Die äußere Selbstherrlichkeit Gottes in Ewigkeit und Zeit wird mit feierlichem Ernst, mit erhabener Freude von dem Sabbath einer überschwänglichen inneren Herrlichkeit, von einem verborgenen demütigen Glanz getragen, die Gott selbst ein unbeschreiblich köstliches Geheimnis sind. Dieses positive Geheimnis des heiligen, einfältigen und natürlichen Jenseits aber ist samt seinem persönlichen Ausdruck nur da, wo es sein muß, nämlich im Ewigen und Absoluten, vollkommen. Es ist unvollkommen, doch Geheimnis, da wo es nicht sein muß, aber sein kann und will, je nachdem es dem Ewigen und Notwendigen gefällt, nämlich im Zeit-Unendlichen und Relativen oder in der Welt der Kreatur. Wir sprechen aber von dem ewigen Jenseits und dem Geheimnis der absoluten Persönlichkeit, von der transzendenten Bedingung und der heiligen Vorbedeutung der absoluten Erfahrung.

### *β*) Das Aussichsein des absoluten Fürsichseins oder die persönliche Selbst-Vorherbestimmung der absoluten Persönlichkeit als der persönliche Beginn in der Selbstverwirklichung der absoluten Persönlichkeit: Die immanente Voraussetzung der absoluten Erfahrung.

Wir haben bisher die Eine, allem Persönlichen, also auch der Erfahrung gemeinsame Grundvoraussetzung, nämlich „das Jenseits“ betrachtet. Wenn wir nun von diesem rein trans-

zendentalen Ausgangspunkte aus auf dem Wege zur absoluten Erfahrung fortschreiten und durch die Persönlichkeit in die Welt der Immanenz oder Persönlichkeit eintreten, in der sich die Erfahrung befindet, so stoßen wir, bevor wir auf die Erfahrung kommen, auf die innerhalb des Persönlichen und zwar am Anfang gelegene, der Erfahrung zunächstliegende, direkte Voraussetzung derselben, welche wir nun näher in's Auge fassen wollen.

*αα*) Notwendigkeit absoluter (ewiger) Persönlichkeit unter der Voraussetzung absoluter (ewiger) Jenseitigkeit.

Wir schauen ewigem Werke zu. Ewig Werk ist, wie zeitlich Werk, Doppelwerk, nämlich Sabbaths- oder Jenseitswerk, und Alltags- oder Diesseits- und Persönlichkeitswerk. Unser Blick weilte auf dem ewigen Sabbathwerke. Nun wollen wir sehen, wie sich das Ewige alltäglich und zwar in der Richtung auf seine Selbsterfahrung bewirkt und bewegt. Wir schauen in das ewige Werktagstreiben, wo Werk auf Werk und Werk aus Werk und Werk durch Werk geschieht, wo von Ewigkeit zu Ewigkeit Offenbarung aus Offenbarung quillt. Zu dem Sabbath kommt notwendig sein Werktag, zu dem Jenseits notwendig seine Persönlichkeit hinzu. Und wir erkennen und bewundern voll Demut in diesem ewigen Alltagswerk den Wiederhall heiligen Sabbathwerkes der Ewigkeit. Sollte sich Ewiges nicht, da es ein solches völliges, genugsames Vorbild an seinem Feiertagswerke hat, von Ewigkeit zu Ewigkeit nachahmen? Sollte es sein Friedenswerk nicht mit geschäftiger Hand unter sich verteilen, damit es sich nach ewigen Gesetzen fortpflanze von Ewigkeit zu Ewigkeit und Ewigkeit mit Ewigkeit verknüpfe? Auf eine Vorlage von solch absoluter Lauterkeit und Natürlichkeit müssen Ewigkeitsbilder folgen, und jedes Abbild ist in sich und dem andern genugsam und vollkommen, und eines ist wie das andere, und alle sind wie Eines. Solche heilige Zuversicht und Unerschrockenheit muß ermuntern und ermutigen: Vollkommenes Beispiel ist eine stete Aufforderung an die Ewig-

keit. Völlige Arbeit fordert ewige Wiederholung, und diese Wiederholung ist kein schlechter Versuch. Ist die heilige Grundquelle flüssig geworden, so springen ringsum lauter Quellen, die sich sammeln und in trefflicher Verhältnismäßigkeit ordnen. Alle Kräfte ringsum werden mobil, wenn die Grundkraft in der Mitte wirksam geworden ist. Ganz von selbst verkünden und erläutern ringsum ewige Wunder, Worte und Werke das geheimnisvolle Grundwerk der Heiligkeit. Ist ewiges Jenseitswerk nicht so fromm und gut, so tapfer und weise, daß ihm ewig alle Lust kommen muß, zum Atmen in regelmäßigen Zügen, die seine geheime Kraft lebendig ausstrahlen und ausströmen? Muß nicht ewiges Geheimnis seine reine Freudigkeit immer und immer wieder mit seligem Trieb in die Welt seiner Ewigkeit hinausjubeln? Muß einem schlichten, unbefangenen Sinn nicht Selbstbesinnung folgen? Das ewige Geheimnis spricht sich unwillkürlich aus. Unwillkürlich fällt ihm aus der Ewigkeit sein Selbstgedanke zu; denn seine Unschuld ist vollkommen. Unter seinem Auge ersteht ewiges Bewußtsein und ewige Persönlichkeit. Das Ewige muß vor lauter Unschuld den völlig großen, freien, fröhlichen Wurf seiner selbst tun. Und dieser Wurf geht in Eine, absolute Räumlichkeit, ohne sich darin schlechträumlich auszudehnen. Das kann aber nicht ohne einen Anfang und ohne ein Ende geschehen. Das Ewige vollzieht seine persönliche Selbstbewegung in zwei großen Absätzen, indem es sich durch die Kraft des Geistes beginnt und beschließt. Das Ewige, das erst jenseitig vorausgesetzt ist, bestimmt sich ganz dieser seiner Voraussetzung gemäß. Durch die Wahrheit seines Jenseits ist auch die Kraft seiner Diesseitswirklichkeit bestimmt, vermöge deren es sich erst persönlich vorbestimmt, um sich persönlich zu befassen oder um sich zu erfahren.

*ββ)* Die Vorbereitung (Vorbestimmtheit, Anfangsbestimmtheit) oder Begründung der absoluten Erfahrung.

Diese Anfangs- oder Vorbestimmtheit eben, womit sich das Ewige seinem jenseitigen Wesen gemäß persönlich zum Zwecke seiner Selbsterfahrung vorherbestimmt, bildet die

nächste Voraussetzung der ewigen Schlußbestimmtheit, d. i. der absoluten Erfahrung. An die ewige, im Jenseits gelegene Wahrheit schließt sich unwillkürlich eine ewige Wirklichkeit an. Diese Wirklichkeit, die ihrer Wahrheit auf dem Fuße folgt, muß der Gewißheit und Genugsamkeit ihrer transzendentalen Voraussetzung gemäß notwendig festgeschlossen und persönlich bestimmt sein. Das Prinzip dieser in sich geschlossenen, persönlich bestimmten, ewigen Wirklichkeit kann sich in einer seinem Wesen und seiner Voraussetzung entsprechenden d. h. festbestimmten Weise nur so entwickeln und zur Darstellung bringen, daß es sich selbst erst in einer eigentümlichen Weise voraussetzt. Erst auf Grund dieser Selbstvoraussetzung kann es sich actualiter vollziehen und und vollenden. Dieses Eigentümliche in seiner Selbstvoraussetzung, wodurch sein aktueller Selbstvollzug bedingt ist, kann nur darin bestehen, daß es sich in bestimmter Weise beginnt, um sich zu beenden, daß es sich auftut, um sich zu beschließen, daß es sich verheißt, um sich zu erfüllen, daß es sich begründet, um sich zu bezwecken, daß es sich vorbereitet, um sich zu bewerkstelligen. Nur auf Grund dieser Art von Voraussetzung kann sich das Festbestimmte der ewigen Wirklichkeit, wie aller andern Wirklichkeit zweckmäßig konstituieren.

### ℵ) Die rechte Anfangsbestimmtheit ist *Grundbestimmtheit* oder *Grundsatz.*

Nur eine *Grundbestimmtheit* kann sich mit einer andern entsprechenden Bestimmtheit, auf die sie angelegt ist, zu Einer, einheitlichen, geschlossenen Voll- und Ganzbestimmtheit verbinden. Die *erste* Bestimmtheit muß also so beschaffen sein, daß sich eine *andere* findet, mit der sie sich zu einem Ganzen zusammenschließt. Alles Wirkliche, alles, was sich verwirklicht, muß erst *einsetzen.* Aber es muß *richtig* einsetzen, es muß wahrhaft beginnen, es darf nicht einen bloßen, schlechten Anfang machen, wenn es seine Bestimmung und Bestimmtheit erreichen und wenn es die Einheit und Gemeinsamkeit seiner Bestimmung finden will. Zwei

Bestimmungen können auch so getroffen werden, daß sie sich und ihre gemeinschaftliche Bestimmung verfehlen und also ohne Entschiedenheit und Entschlossenheit der Bestimmung neben einander zu liegen kommen. Der rechte Einsatz, der sich an das Genugsame im Jenseits hält und wahrhaftig und einfach am Heiligen haftet, ist gründlich und erschöpfend. Dieses Prae hat kein anderes Prae vor sich, sondern ist einmalig und trifft gleich das Rechte in der Gegenwart für die Zukunft. Der schlechte Einsatz und Vorsatz, der den Zusammenhang mit dem im Jenseits gelegenen Gewissen gelöst oder gelockert hat und infolgedessen ein blind willkürliches Beginnen zeigt, ist oberflächlich. Als schlechtwillkürliche Einsetzung durch sich selbst d. h. schlechtwillkürlich bestimmt, wiederholt er sich unendlich, ohne sich selbst und seine abschließende Ergänzungsbestimmung zu finden. Wenn echte Wirklichkeit, die sich nur durch ihre heilige Voraussetzung im Jenseits demütig bedingt sein lassen will, beginnt, so tut sie sich gleich und ungeheißen von ganzem Herzensgrund auf. Sie kann gar nicht anders als so beginnen, um ihre im Jenseits begründete Gewißheit diesseitig und persönlich auszudrücken. Dieser Anfang ist ihrer Bestimmtheit ganz natürlich. Einmal und genugsam begonnen, muß sie sich nun ebenso genugsam beschließen, um ihre Bestimmung wahrhaft und wirklich zu erfüllen. Mit diesem herzlichen, gründlichen Beginn hat sich die Wirklichkeit in die rechten Wege geleitet. Sie hat sich gleich von Anfang an auf das Ende, vom Grunde aus auf den Zweck, vom Ursprünglichen auf die Folge und das Weitere eingestellt. Ihr Standpunkt entspricht durchaus und steht fest. Ihre Bestimmung ist gesichert. Alles Zukünftige ist ihr gewiß. Das ist der rechte Einsatz und Vorsatz. Dieser Einsatz und Vorsatz ist Grundsatz. Um diese grundsätzliche, nicht um jede Diesseits-Apriorität handelt es sich bei der Bestimmung der immanenten Prämisse der Erfahrung. Ohne die Grundsätzlichkeit des Vorsatzes kein Nun und kein Nachher, keine gegenwärtige und zukünftige Setzung. Nur diesem Vorsatz folgt ein wirklicher Nachsatz, d. h. eine wirkliche Erfahrung. Das Wirkliche muß sich also,

damit es sich wirksam vollziehen und damit seine Bestimmungsgrenze in einem Anschlußboden eingreifen könne, nicht nur überhaupt vorbestimmen und vorgreifen, sondern es muß seine Selbstvorherbestimmung auf den Grund führen. Wahre Bestimmung, die sich erfüllt, geschieht von zwei Seiten her, auf der einen Seite durch den Grund, auf der andern durch den Zweck. Nur was von der einen Seite mit gutem Grunde begonnen ist, wird von der andern Seite schließlich und endgültig bestätigt.

ב) Die ewige Grund- (Voraus-) Bestimmtheit: Gott Vater.
Seine Macht und sein Mut.

Die metaphysische Voraussetzung aller zeitlichen Grundwirklichkeit liegt in der ewigen Grundwirklichkeit. Ewige Wirklichkeit, die ihre Bestimmtheit vollziehen will, bestimmt sich vorsätzlich aus ewigem Grunde. Es ist das Erste der absoluten Persönlichkeit, daß sie sich absolut begründet. Ewige Wirklichkeit baut sich auf ewigem Grundsatze auf. In dieser persönlichen Grundbestimmtheit und Grundbestimmung der absoluten Persönlichkeit, wodurch der Absolute den endgültigen Vollzug seiner absoluten Vollbestimmtheit oder seine absolute Erfahrung bedingt, erkennen wir den ewigen Vater, den persönlichen Ursprung und Urquell aller Wirklichkeit. Das Ewige feiert wirksam. Jenseits besteht sein wirksamer Sabbathfriede, und diese Sabbathswirksamkeit, eine Wahrsamkeit, ist schlechthin und wahrhaftig vollkommen. Das Ewige bewegt sich wirksam. Diesseits vollzieht sich seine Werktagsgeschäftigkeit, und das Werk seines Alltagswirkens ist wirklich und persönlich vollkommen. Bewegt es sich, so bewegt es sich zweimal, jedesmal eigentümlich persönlich, und aus dem Schoße jeder Bewegung bricht eine Fülle von Werk und Wirksamkeit hervor. Eine Werkfülle vereinigt sich mit der andern Werkfülle zu Einem ewigen Gesamtwerke, von Einer ewigen Gesamtbewegung getragen. Die erste Bewegung des Ewigen ist gründlich; gründlich sein erstes Werk. Die ewige Wesenheit, die wirklich, immanent und persönlich wird, äußert sich erst als Gott-Vater. Das

Ewige hat nur Einen väterlichen Ursprung und Herzensgrund. Es ist nur Ein Gott und Vater in Ewigkeit, nur Ein absoluter Anfang und Vorsatz. Es ist nur Eine ewige Voraussetzung, Verheißung und Vorbereitung. Der Vater ist der Eine Gott, der Anfang, Grund heißt. Er bewegt sich von und aus ihm selbst. Sein persönliches a priori, sein selbstbestimmtes „von Vornherein“ ist wahrhaftig bestimmt, weil grundbestimmt. Die reine Einfalt und Natur des ewigen Jenseits erschließt sich dem ewigen Vater, der ersten Person in der heiligen Dreieinigkeit, welcher die ewigkeitsgeschichtliche Bewegung grundsätzlich und grundlegend eröffnet. Das Absolute setzt sich mit unmittelbarer Offenheit, Empfänglichkeit und Gründlichkeit in Bewegung. Wenn es anhebt, so hat die Kühnheit, Herzlichkeit und der Hochgemut seines Glaubens nicht seinesgleichen. Es beginnt und weitet sich mit unwillkürlicher Kraft zu freier, fröhlicher Erwartung aller innigen Ewigkeit. Die Allmacht des ewigen Vaters hat allen Mut und Glauben. Sie hat den absoluten Willen und die absolute Lust, alles Tiefe, Zarte und Innige einzulassen, aller Erfahrung Raum zu geben. Ewige Liebe soll und muß sich ewiger Allmacht übergeben, und ewige Allmacht und Zerstreuung wiederum muß sich in die tiefe und gesammelte Innigkeit ewiger Liebe einsenken und eindringen. Der ewige Vater geht so ursächlich über alles hin, er tut sich so von Herzensgrunde und rückhaltlos auf, daß sich alle seine Ausdehnung und Weite schließlich in Einem einzigen Konzentrationspunkte aufs innigste und liebevollste sammeln und verweben muß. Muß nicht der keuschen Innigkeit vollkommenen Tiefblicks und Einblicks die großartige und großzügige Erhabenheit vollkommenen Ausblicks und Weitblicks vorangehen? Ist nicht die Bedingtheit nach innen sich vertiefender, innengerichteter und vertikal verlaufender Individualität durch weithin reichende, allgemein angelegte und horizontal verlaufende Universalität ewigkeitsgeschichtlich begründet? Wir sehen den Makrokosmus, die Welt kühn und großbemessener Spekulation, in der Ewigkeit schöpferisch am Anfang einer am Transzendenten sich vollziehenden Entwicklung stehen, die

sich im Mikrokosmus, in der Welt tiefnachdenklicher, feiner, besinnungs- und gemütvoller Kontemplation und Meditation schöpferisch abschließt. Die vertrauensvollen, frei und offen ausströmenden Grundtöne des ewigen Vaters müssen sich im Seelenton ewiger Gotteserfahrung innig zusammenschließen und zusammenfinden. Alle Kräfte Gottes müssen erst völlig frei werden und sich freimütig und weitsinnig erschauen, bevor und damit sie sich lieben und einen. Eine solche vom ewigen Vater ausgestreute Fülle muß sich, wenn sie sich erschaut, in heiliger Liebe erfassen und kann sich nimmer lassen. Die Kräfte Gottes, die in der Freiheit des Vaters ihren Lebensgrund voll ausatmen und ihren Glanz ungehemmt entfalten, werden von ihrem gegenseitigen, offen dargelegten Grundreiz so tief ergriffen, daß sie sich in ihrem Grunde aufs innigste und zweckvollste unauflöslich verknüpfen. Es ist wie eine gewisse Verheißung des ewigen Sohnes, wenn ewige Einfalt beim Beginne ihrer bedeutsamen Ewigkeitsbewegung groß, erhebend und majestätisch das Auge aufschlägt. Dieser Blick irrt nicht, sondern hat sich von seinem Grunde aus, den ewiges Geheimnis ihm legte, seines Zweckes mit ewiger Gewißheit versichert. Das Ewige, das sich machtvoll aus dem Vater ausschaut, schaut sich liebend in den Sohn hinein. Der Vater ist des Sohnes absolut gewiß. Nur im Vater hat der Sohn, dem der Vater das Leben gegeben hat in ihm selber, seinen Grund. Der ewige Vater tut den ersten Schritt in der Ewigkeit. Aus der Heimat, aus dem Herzen, aus dem Grunde geht er an der Hand der ewigen Heiligkeit einfältig aus, und in die Heimat, in das Herz, in den Grund kehrt er liebend zurück. Mit absolut sicherem, grundfestem und unfehlbarem Schritt geht der Vater dem Sohne zuversichtlich entgegen. Die erste Tat Gottes in der Ewigkeit, die Vatertat, ist absolut klar und durchsichtig bestimmt und legt völlig zureichenden Grund. Der Vater erklärt und erläutert alles; Sein Licht leuchtet aller ewigen Zukunft auf den Weg. Ohne dies väterliche Licht würde nichts Ewiges fernerhin erinnert, erkannt und erfunden. Das erste Wort, das der Ewige spricht, sagt alles voraus. Ohne

diese ewige Voraussage und Weissagung gäbe es keine ewige Erfüllung. Wie mag etwas eintreffen, wenn es nicht kräftig verheißen ist? Nichts geschieht von Ungefähr und Zufall. Alles kommt sich zuvor und leuchtet sich voraus. Alle Bedeutung hat ihre erste, vorläufige Bedeutung. Diese vorläufige, begründende Bedeutung hat sich und ihre Vollkommenheit im ewigen Vater. Mit Ihm ist alles bereit, bedingt und vorbereitet. Er trifft Fürsorge und Vorkehrung. Vom ewigen Geheimnis aus hat ewige Persönlichkeit mit ursächlichem Anfang einer zweckmäßigen Zukunft Boden geebnet und Bahn gebrochen. Wenn einfältige Heiligkeit ihre ewigkeitsgeschichtliche Tätigkeit beginnt, so lautet ihr Beginn wie eine allgemeine, öffentliche, ehrliche Einladung, die ohne Trug und Schein voll Wahrhaftigkeit an alles ergeht und alles, was da kommt und kommen muß, wahrhaft sättigt, erfüllt und beschließt. Dieser Ankündigung muß das Ereignis folgen, das wie ein Funke aufsprüht, wie ein Blitz aufzuckt, wie eine Sonne aufleuchtet. Diesem Rufe zur Wirklichkeit kann keine Möglichkeit widerstehen. Dieses Vorzeichen muß das Phänomen herbeiführen. Unter diesem Wunder des Vaters muß das Wunder des Sohnes geschehen. Auf Seinen Wink, auf den alles gleichsam nur gewartet hat, bricht alles intensiv herein. Es muß etwas in der Luft liegen, wenn es durchschlagend eintreten und zum Durchbruch kommen, wenn die große Assoziation und Kohäsion des Erlebnisses und der Intension erfolgen soll. Nur unter der Voraussetzung des Vaters stellen sich die Verbindungen und Vereinigungen der ewigen Kräfte im Herzen des Sohnes ein. So erzeugt ewige Wundermacht erschöpfend-genugsam ewige Wunderliebe. Heilige Bestimmtheit des Anfangs ruft mit gebieterischer Macht Bestimmtheit heiligen Schlusses über sich. Der ewige Sohn gehorcht dem ewigen Vater, der ihm alles eingegeben hat. Des Vaters Majestät ist ihm so viel, so köstlich und so innig wie Liebe, in die sie sich ihm unwillkürlich wandelt. Die allbekannten und allgemeinen Klänge des Vaters sind ihm Heimatklänge, ein spezieller Gruß der ewigen Natur, des ewigen Friedens im Jenseits. Die Anfänge des ewigen Liebes-

beschlusses stehen festgewurzelt im heiligen Boden absoluten Sabbathfriedens. Sie wissen, wo sie zuhause sind und wohin sie gehen: aus der Heimat in die Heimat. Sie wechseln nur ihren Heimatort, wenn sie in den Schoß der Liebe, des Sohnes, eilen. Sie sind auch in der Ferne zu Haus. Die Kräfte des heilig waltenden Gottesfriedens ruhen immer und sind immer festbestimmt, auch wenn sie sich bewegen. Gott beginnt und schließt nicht aufs Geratewohl. Sein Anfang ist selbst sowohl vorbereitet, wie er bereitet. Gott beginnt nicht plötzlich und heftig, nicht ungefähr irgendwo und irgendwann. Sein erstes Auftreten schwankt nicht in unstäter Bewegung, sondern ist nur eine heilige Konsequenz einer unverrückbaren, ewigen Ruhe. Dieser Friede schreitet unerschütterlich durch die ewige Weite und nachher durch die ewige Tiefe. Friede hütet den Anfang, Friede hütet das Ende der Ewigkeit, Friede waltet über beiden und in beiden. Friede liegt auf dem Angesicht des Vaters. Der Vater legt seinen Frieden in das Auge und Herz seines Sohnes. So nimmt die Geschichte der Ewigkeit, die vom Vater ausgeht, von Anfang bis zu Ende einen steten, sicheren Verlauf. Gott Vater hat eine gewisse Herkunft. Sein Anfang ist die erste göttliche Friedenstat, die erste Gottesversicherung. Die ewige Heiligkeit ist das Geheimnis seines Erfolges. Dieser Versuch muß gelingen. Erfahrung wird ihn beschwören. Im Sohne wird seine Herrlichkeit wiederstrahlen und ein tiefes Echo finden: das Echo der Liebe.

Des v… Demu… Gelas… he…

So läßt göttliche Natur ihrer Heiligkeit und Jenseitigkeit unwillkürlich persönliche Selbstbestimmung, Selbstbedeutung und Selbstbewegung folgen. Der erste grundlegende Akt dieser persönlichen Selbstbestimmung ist bezeichnet durch den väterlichen Aufschluß, welcher alle ewige Diesseitswirklichkeit, alle ewige Personbestimmtheit eröffnet und sie grundbestimmend auf einen abschließenden ewigen Zweck anlegt. Der plötzliche Moment des verheißungsvollen Aufbruchs des ewigen Persönlichkeitsquells ist Ewigkeitsmoment. Ewig ist der Moment, da der Natur ganz am Anfang und ganz im Grunde ihr Geheimnis jäh entschlüpft wie ein großes Glück. Aber dieser

große, plötzliche Augenblick des ersten Gottesglücks bricht zugleich mit heiliger Bedachtsamkeit und Vorsicht hervor und herein. Zarte, zurückhaltende Empfänglichkeit verwahrt sich demütig in keuschem Grunde. Gewiß ist es natürlich, daß Geheimnis, wenn es aufgeht und erwacht, schier vergessen und unbewußt spricht, wie übermannt von seiner Offenbarung. Doch kann Geheimnis, auch wenn es sich enthüllt und fast überwältigt seine Lippen zum ersten Worte öffnet, nicht anders als demutsvoll und mit geheimnisvollem, feinem Bedeuten sprechen. Heilige Persönlichkeit stürzt nicht sofort in stürmischer Hast mit leidenschaftlicher Heftigkeit auf das Ziel zu, mitten in den Strom des heiligen Werdens hinein; sie überwirft sich nicht, wenn sie auch unter der Fülle ihrer Eindrücke aus dem Jenseits dazu versucht wäre; sie will vielmehr, wenn sie zu sich kommt, nichts anderes als anfänglich und ursprünglich sein; sie läßt sich klug und dankbar erst zum Worte bereiten, ehe sie spricht; sie ist glücklich, im Grunde zu stehen und harrt hier hoffnungsvoll und gläubig des vollkommenen Wortes aus vollkommenem Grunde. Wenn heilige Persönlichkeit beginnt, so will sie nichts erhaschen, sondern sie ist lediglich gelassen, erwartungsvoll und gewärtig. Der fröhlichen, gelassenen Erwartung aber ist es beschieden und fällt es völlig ein, was absichtlichem Streben entflieht. So steht heiliges Vorhaben und heilige Gründlichkeit als getreuer, zuverlässiger Hüter des Anfangs da in demütig-erhabener, gelassen-entschlossener Gewißheit und Haltung des Ursprungs, aufs tiefste bereit, sich vollkommen öffnend bis auf den Grund. Im Grunde und in der Gründlichkeit stehend muß ihm notwendig und unwillkürlich das widerfahren und begegnen, was wir Erlebnis und Erfahrung nennen.

### 2. Die absolute Erfahrung selbst oder Gott als persönliche In- und Schlußbestimmtheit (In- und Durchsichsein).

Da zuckt es tief durch die ewige Weite wie ein Blitz. Es ist der Blitz des ewigen Erlebens. Das Heilige ist seiner innegeworden. Es ist ihm der mit gelassener Gründlichkeit

erwartete Einfall gekommen, der alle vorausgesetzte Extensität intensiv und in sich beschließt und befaßt. Das Heilige, das erst beherzten Ausgang genommen, ist nun auf dem Wege augenblicklich in sich gegangen und hat sich in sich gekehrt. Das Göttliche wendet sich rückwärts und einwärts, alle Ausstrahlungen und Ausdehnungen des Anfangs wie in einem Brennpunkt konzentrierend.

### $\alpha$) Gott Sohn als persönlicher Inbegriff der ewigen Erfahrung. Seine Liebe.

Wenn das Göttliche in die Weite späht, so trifft der Augenblick ein, wo sich der Blick des Göttlichen gerade in die Tiefe senkt. Wenn im ersten schöpferischen Momente der göttlichen Bewegung ewige Kräfte in fröhlichem Kreislauf zu kreisen beginnen, so entzündet sich in einem zweiten schöpferischen Moment das göttliche Herz, die ewige Liebe, welche das weitverzweigte und weitverbreitete Leben Gottes aufs engste und innigste in Eines zusammenzieht, daß es gar nicht anders kann, als von sich selbst erlebt und durchdrungen zu werden und zu seinem vollen Bewußtsein zu erwachen. Eine abgrundtiefe Innigkeit und Liebe saugt und atmet gleichsam die göttlichen Kräfte ein aus abgründiger Weite. Ursprüngliches Feuer, das klar und heiter in der Luft lag, glüht auf und flammt heiß empor im Schoß der Liebe. Es ist ein Wunder um die Liebe. Es gibt nichts engeres, nichts innigeres als die Liebe, und doch kann sie alles völlig in ihrer Enge und Beschränktheit befassen; ja sie bringt alles erst ans Licht. Selbst Gott faßt sich ganz in Liebe ein. Selbst Gott ist der Liebe nicht zu viel. Alle seine ausgedehnte Herrlichkeit erscheint vereinigt und erfüllt sich in ihrem Brennpunkte. Wenn Gott sein erstes großes Werk tut und sich gründlich erschließt, so ist er ausgegossen in die ewige Weite. Man ahnt ihn nur, wo er sich verheißt und erwartet. Er wird aber sichtbar und hörbar, wenn er das zweite große Werk, das durchdringende Werk des heiligen Schlusses, vollbringt, wenn er ewiger Sohn wird und liebt. Hier, wo alles Göttliche in sich und beisammen ist, wie es zusammen und in sich hineinge-

hört, ist Gott am Ende seiner selbst und hat er seinen Zweck erreicht. Seiner inne und bewußt geworden, ist er nun gänz in sich selbst und geht sich durch und durch. Nachdem sich jetzt das Göttliche zugewandt ist, ist es an dem Innenpunkte angelangt, auf den es als auf das Ziel seines Wesens weither und weithin angelegt ist. Die zweite, endgültige, intensive Bestimmung ist getroffen. Die zweite Grenze ist gezogen. Der Schluß ist gemacht. Der ewige Wirklichkeitsvollzug ist vollendet. Gott liebt und wird geliebt. Er befaßt sich selbst. Gott ist ewiger Sohn, die persönliche Fülle der ewigen Erfahrung, auf den alles wartet, was einen Anfang hat. Gemäß dem Willen der absoluten, an schlechthiniger Heiligkeit beweglichen Persönlichkeit folgt das zweite persönliche Ereignis dem ersten persönlichen Ereignis, der heilige Einschlag dem heiligen Vorschlag auf dem Fuß.

**β) Verhältnis der absoluten Erfahrung zu ihrer persönlichen Vorbestimmtheit, oder Verhältnis des Sohnes zum Vater.**

Wir haben den Weg der absoluten Persönlichkeit von dem Ausgangspunkte bis zu dem Vollendungspunkte ihrer Selbstentwicklung verfolgt. Wir haben gesehen, wie in der Ewigkeit erst das Eine geschah und dann das Andere, wie auf das Eine hin das Andere geschah, wie beides das gleiche und doch ein Neues, Selbständiges sei. Wir haben gesehen, wie das Absolute sich erst zuvorkam und dann getreulich befolgte. Wir wurden nach dem ereignisvollen Moment des Vaters von dem Ereignis des Sohnes betroffen. Es ist eingetroffen und eingetreten, was mit gutem, väterlichen Vorbedacht weise vorbereitet und erwartet war. Des Vaters Wesen und Werk ist getan und steht feierlich da. Nun ist die Zeit des Sohnes. Und er kommt auch mit freier, edler Haltung wie der Vater, aber als Innigkeit und legt die Hand seiner Liebe in die Hand des Vaters. So stehen sie beide, kraft der Persönlichkeit des Geistes, jeder auf eigenen Füßen, Person an Person geschlossen, in heiligem Bunde. Jeder findet, sofern er sich und seine Eigenheit im heiligen Geiste bewahrt,

im Andern, dem er sich gegenüber sieht, das andere Eigenteil seines Wesens und verbindet sich mit ihm zu einem Ganzpersönlichen, zu seinem Gesamtselbst, in dem seine aktuelle Gesamt-Bewegung beschlossen. Der Vater sieht im Sohne seinen Zweck und seine Erfüllung, der Sohn im Vater seinen Grund und seine Bedingung. Nun wissen wir Dreierlei. Erstens, daß der Sohn nichts ist ohne den Vater. Zweitens, daß der Vater nichts ist ohne den Sohn. Drittens, daß jeder, Vater und Sohn, selbständig und eigens ist und daß der Eintritt von beiden in die ewigkeitsgeschichtliche Bewegung etwas Neues, ein Wunder und ein Ereignis bedeutet.

*αα*) Die Bedingtheit des Sohnes durch den Vater.

Wir wissen und wiederholen, daß der Sohn nichts ist ohne den Vater. Worauf anders sollte und könnte sich die Liebe des Sohnes richten und heften als auf die Macht des Vaters? Welche andere Aufgeschlossenheit könnte die Innigkeit in sich beschließen als die Aufgeschlossenheit, die ihr entspricht? Woran könnte Schließliches haften als an ihm selbst, sofern es sich vorläufig an den Anfang stellt? Wie kann ein ewiges Grenzbewußtsein entstehn ohne ewig geschlossene Grenzbestimmtheit? Wie und wo kann sich aber eine Bestimmung wirklich bestimmen ohne bestimmte Voraussetzung ihrer selbst? Wie kann sich also Ewiges zur konkreten Erscheinung bringen, wenn nicht auf seinem Grunde? Wie kann es anders sich aufrichten als an ihm selbst; und wie kann es sich an ihm selbst ohne Vorsatz und Grundsatz seiner selbst aufrichten? Wenn Ewiges sich verwirklichen will, muß es sich vereinen und verinnigen; und wenn es sich vereinen will, muß es sich besondern und unterscheiden. Und wenn es sich besondern will, muß es, sich besondernd, sich sich erst begründen. Wenn es weitere Besonderungen treffen und anderseitig werden will, um allseitig und gerecht zu werden, muß es erst auf seinen Anfang und Grund zurückgehen und einseitig werden. Der Durchbruch der ewigen Wirklichkeit kann erst erfolgen, wenn die absolute Persönlichkeit ihrer endgültigen Selbstverwirklichung die bahn-

brechende Möglichkeit vorausgeschickt hat. Im Anschluß an ihren ewigen Grund gewinnt die ewige Folge das Gleichmaß, die Festigkeit und das Gleichgewicht in der Bestimmung, ohne welche eine positive und einschlägige Bestimmtheit nicht möglich ist. Was wäre eine ewige Besinnung, der nichts Bestimmtes aus der Ewigkeit vorliegt? Einer solch grund- und voraussetzungslosen Erfahrung fehlt das notwendige Substrat, an dem allein ihr Eigengehalt und ihre Eigenbestimmtheit sichtbar und erkenntlich würde, wovon sich ihre Grenze abheben könnte. Nur durch identischen Grenzzusammenschluß, nur durch entsprechende Aufeinanderbeziehung ein und desselben Dinges wird dingliche Grenze wahrnehmbar. Nur im Verhältnis von Grund und Zweck Auseinandergelegtes vereinigt sich zu einer realen, konkret geschlossenen Erscheinung. Nachbestimmtheit ohne Vorbestimmtheit wäre beziehungslose Bezogenheit. In der Wirklichkeit, die sie fordert, könnte sie ihren Begriff, der die Beziehung auf ein Correlativ enthält, nicht erfüllen. Das Spezifische an dem Schließlichen kann nie für sich allein, sondern nur in ergänzendem Anschluß an das Spezifische des bestimmenden Vorgangs zum Vorschein kommen. Daraus erhellt, von wie vorbildlicher Notwendigkeit das Vorläufige in der Welt des Ewigen ist. Es bildet vom Ganzen der ewigen Gesamtpersönlichkeit (Gesamtwirklichkeit) die erste, grundlegende Hälfte und bedingt so das Zustandekommen der zweiten vollendenden Hälfte. Ein Göttliches Ganzes beschränkt sich, um sich zu verwirklichen. Es bestimmt selbst sein Ganzes zur Hälfte, in dem es sich zum Zwecke der Relation des Schlusses zur Relation des Anfangs und des Grundes bestimmt. Mit dem gleichen, vollen und ganzen Inhalt seiner göttlichen Gesamtpersönlichkeit stellt es sich nur auf einen zwiefachen verschiedenen Standpunkt, indem es sich von Anfang an so verhält, daß es vom andern Standpunkt aus die Beziehung zu sich selbst finden und herstellen kann. Vom ersten, nächstliegenden Standort disponiert es sich, damit es sich vom zweiten, entgegengesetzten Standort aus zur Ausführung bringen könne. So muß also die ewige Persönlichkeit von Anfang an und von vornherein einen

solchen Standpunkt einnehmen, daß sie sich nur bereit stelle, um alles, was sie betrifft, zum entschiedenen Ausdruck zu bringen.

Dieses erste Moment im Immanenzverhältnis der ewigen Erfahrung, die Bedingtheit des ewigen Sohnes als des persönlichen Inbegriffs der absoluten Erfahrung durch seine im Vater beschlossene Voraussetzung ist uns jetzt eben so recht klar geworden, wo uns der Sohn neben dem Vater gegenwärtig ist, wo wir wahrhaftig den Sohn neben dem Vater, die Macht neben der Liebe stehen sehen, wo uns der Vater so weit und frei in sein offenes Herz zu schauen gestattete, bis sich uns darin der Ewigkeitsdurchbruch und die Ewigkeitsgeburt des Sohnes offenbarte. Wir können es jetzt nicht mehr deutlicher wissen, daß der Sohn nichts ohne den Vater ist.

ββ) Die Erfülltheit und Bezwecktheit des Vaters in dem Sohn und in der Erfahrung des Sohnes.

Aber wir wissen auch, und das ist das andere, daß der Vater nichts anderes zum Sohne beitragen und tun kann, als daß er sich von der göttlichen Gesamtpersönlichkeit, die sich wirklich darstellen will, dem Sohne als dem wirklichen Zweck, als der Teleologie der Gesamtpersönlichkeit, vorgestellt sein läßt. Der Vater ist und bleibt nur die wirkliche und persönliche Bedingung des Sohnes; der Vater als solcher geht über sich als Bedingung, Anfang und Grund nicht hinaus. Die Selbstbestimmung, womit sich der Vater selbst bestimmt, beruht nicht in ihm selbst, sodaß er sich dann kraft der ihm eignen Selbstbestimmungsfähigkeit zum Sohne bestimmen könnte und müßte; sie beruht vielmehr auf der Bestimmtheit durch den objektiven Geistwillen der gleichen göttlichen Gesamtpersönlichkeit, die sich im Verlaufe ihrer Selbstverwirklichung nachher zum Sohne bestimmt, wie sie sich vorher zum Vater bestimmt hat. In dem Vater hat sich also nicht der Vater selbst, sondern das Gemeinsame kraft des Geistes frei begonnen, das sich nachher im Sohne frei beschließt. Der Vater kann also nicht selbst, sondern nur in der durch

den Geist vermittelten Kraft des Ganzen zum Sohne, das heißt, zu seiner Erfahrung und Erscheinung gelangen. Er bedarf daher dieses Ganzen nicht nur für sich selbst, das heißt für seinen Grund, sondern auch für seinen Zweck und seine Vollendung. Dieser Zweck, auf den er angelegt und ohne den das Gesamtgöttliche in ihm unvollendet und unerfahren ist, ist insofern unabhängig vom Vater, als er zwar in Voraussetzung des Vaters gewirkt wird, aber nicht vom Vater, sondern von dem gleichen Geist durch die gleich-gemeinsame Willenskraft, die den Vater zum Zwecke des Sohnes setzt. Nur als Gesetztheit also, das heißt, nur sofern der Vater sich und seinen Zweck durch das gleiche Göttliche, dessen Gesamtbewegung am Ansichsein haftet, gesetzt sein läßt, nur indem so der Vater, ohne überzugreifen, in sich um des Sohnes willen demütig verharrt, nicht aber indem er erst sich und dann den Sohn eigenwillig setzt, ist es ihm möglich, die Voraussetzung des Sohnes zu sein. Gott wird sich im Sohne erfahren; er wird es tun auf Grund seines Vaterseins; aber er wird es so eigens und selbständig tun, wie er sich eigens und selbständig begonnen hat. Dieser Schlußtat Gottes, die als zweite, selbständige Tat aus dem Ganzen der göttlichen Persönlichkeit geschieht und den Zweck des Vaters betreffen soll, ist des Vaters Demut ebenso untertan, wie der Anfangstat, die als erste, selbständige den Vater selbst betroffen hat. Hierin liegt die verhältnismäßige Unvollkommenheit und Abhängigkeit des Vaters dem Sohne gegenüber, die sich aus seinem Verhältnis zum göttlichen Ganzen erklärt. Hierin liegt aber auch die Selbständigkeit und Eigenheit des Sohnes dem Vater gegenüber. Kein Anfang geht von selbst in ein Ende, keine Verheißung von selbst in eine Erfüllung, kein Anstoß, keine Anregung von selbst in eine Aneignung und Erfahrung über. Kein geborenes Ding kommt von selbst über seine Geburt hinaus, so wenig wie es von selbst geboren ist. Das gleiche Motiv, das wie durch ein Erstlingswunder den Anstoß zum Beginn gegeben, muß freischaffend von neuem wirksam werden, wie durch ein Schlußwunder, um den Beschluß zu bewirken. Dieses Gesetz gilt allgemein und durchgehends, weil es in

dem ewigen Gott giltig ist. Der Vater hofft und harrt, der Erfüllung gewiß, aber lediglich aus ihm selbst ist er unvermögend und unwillig, die gläubige Erwartung liebend zu befriedigen, die Empfänglichkeit zu begaben, durch eine schlüssige Grenze dem offenen, ehrlichen Wort des Anfangs entschiedenen, konkreten Bescheid zu geben, die sich erschließende und andeutende Tätigkeit des Anfangs endgültig zu bezeichnen. Wenn Gott seine Persönlichkeit, um sie in wirklichen Immanenzfluß zu bringen, ins Werk zerlegt, so soll sich kein Werk gegen das andere, kein erstes Werk gegen das zweite rühmen, sondern, indem Gottes Persönlichkeit sich selbst bewirkt, ordnet sie ihre persönliche Wirklichkeit und Wirksamkeit nach einem bestimmten Gesetze; und dem wirksamen Meister muß das Werk folgen. Nach dieser Ordnung ordnet sich der Sohn gehorsam dem Vater an und bei, wie der Vater dem Sohn. Nach diesem Gesetze stellt sich Gott zur Weitschaft und Bereitschaft auf den Plan und nach diesem Gesetze schließt er sich liebend an's Herz. Nach dieser heiligen Bescheidenheit und Beschiedenheit bescheidet er sich zu Anfang und am Ende. Die Vaterlippen, die die heilige Persönlichkeit öffnet, heißt der Geist sie durch den Sohn schließen. Väterliche Ursache, die am Jenseits liegt und der überlegenen Gottespersönlichkeit gebietet, muß stehen, wo sie steht, damit sie selbst bestehen und von da ihren Zweck erreichen können. Was ist es, wenn sie aus sich herausgeht? Ihr Grund und Zweck fällt dahin. Was ist es aber auch, wenn sie für sich allein ist und bleibt? Sie ist für sich selbst nur Hoffnung, nur Erwartung, nur Macht, nur Glaube, nur Anfang, nur Verheißung. Aber das Zweite geschieht unter dem gleichen Heiligen, von der gleichen heiligen Personeneinheit getan, welche das Erste tat. So kommt ihre Erfüllung so sicher wie ihre Verheißung, vom Jenseits und seinem einheitlichen Persönlichkeitswillen garantiert. So fällt ihr ihre Erfahrung zu. Das Ewige, das persönlich wird, kann nicht anders als seinen väterlichen Ton, den es sich vorgesprochen, liebend nachsprechen.

Und das ist das Dritte, was wir im Angesichte des Vaters und des Sohnes wissen, daß der Eintritt von beiden

in die ewigkeitsgeschichtliche Bewegung etwas Neues, ein Wunder und ein Ereignis, bedeutet.

### γ) Das lebendige Ganze der absoluten Erfahrungspersönlichkeit.

In dieses im ewigen Gottessohn personifizierte, ewigkeitsgeschichtliche Wunder der absoluten Erfahrung wollen wir unsere spekulative Erkenntnis vertiefen. Wir stellen dabei zwei Fragen: Erstens die Frage nach der geheimnisvollen Kraft und Art des Zustandekommens und der Zuständlichkeit des Erfahrungswunders, sodann die Frage nach dem geheimnisvollen Inhalt, das heißt, dem Wesen und der Erscheinung desselben. Über die charakteristische Selbstbestimmtheit oder Eigenbestimmtheit der absoluten Erfahrung wird uns vor allem die zweite Frage Aufschluß geben können. Zuvor aber wollen wir die absolute Erfahrungspersönlichkeit persönlich und als Ganzes auf uns wirken lassen, bevor wir sie in die unterscheidende Analyse unseres Bewußtseins eintreten lassen.

Ewige Erfahrung steht hochaufgerichtet da, das Angesicht dem ewigen Grunde zugewendet. An ihrem heiligen Widerstand, an ihrer heiligen Umgekehrtheit wird alle göttliche Ursprünglichkeit und Möglichkeit phänomenal. Aus der wogenden Fülle inmitten und entgegen der Bewegung der göttlichen Kräfte spricht ihr heiliger Mund mit zurück- und angreifender Gotteskraft ein durchdringend Ja und Amen zu aller Gotteswirklichkeit. Gott widerfährt sich; Gott entscheidet sich; Gott bezeugt sich. Gott steht stille und weiß sich. Gerechtigkeit und Gleichgewicht waltet. Es findet Erwiderung statt. Die Frage hat ihre Lösung und Antwort gefunden. Das gleiche Wesen, das dort war, ist hier, im Sohne. Darum ist es wirklich und erscheint es. Gott reicht sich anderseits die Hand. Gott ging aus, geradewegs auf sich zu. Seine Kraft bewegt sich immer. Wenn Gottes Kraft auf dem Wege in die Weite im Moment des Sohnes plötzlich stille steht, so steht die Bewegung nur nach außenhin still; sie geht nun statt in die Weite in die Tiefe; sie geht ein statt aus. In dem Momente des plötzlichen Stillstandes, wo die Bewegung in die Weite jäh abgebrochen wird, tritt ein Rück-

schlag ein. Damit ist die Erfahrung und das Erlebnis da. Die Bewegung nach innen, die durch jenen Rückschlag eingeleitet wurde, setzt sich nun fort und nimmt die Erfahrung mit. Die Erfahrung wächst in dem Maße, als die Kraft, die sich nach innen bewegt, nach dem Stoß und Abbruch, den sie bei ihrer Umkehr von außen nach innen erhalten, zu sich kommt und ihre Besinnung erlangt. Welch eine tiefgehende, innige Bewegung nun der ewigen Gotteskraft, die sich nach innen kehrt! Welch eindringliches, einschneidendes Erleben! Welche Inständigkeit und festbestimmte Geschlossenheit! Es mag auf dem Angesichte auch der ewigen Erfahrung zunächst noch etwas wie eine Erinnerung an die erste Erregung liegen, als eben der erste die innere Bewegung einleitende Stoß einsetzte. Aber das erste unruhige Zittern schwindet sanft und geht in tiefe, besonnene Ruhe und innige Klarheit über. In der reinen Tiefe der ewigen Erfahrung spiegelt sich aller ausgebreitete Glanz Gottes. Hier wird die Ewigkeit verklärt und geläutert. Im Sohne wird es offenbar, wie licht und innig die Ewigkeit ist. Licht und Liebe sind die Augen der ewigen Erfahrung, in deren lebendige Klarheit alles Göttliche hineinleuchtet und die es wiederstrahlen. Das Auge des Sohnes, das den ewigen Grund erschaut und seine Verheißungen erkennt, muß leuchten wie die ewige Sonne. Der Vater ist gerechtfertigt und gelobt durch den Sohn. Seine Freudigkeit und seine Macht pflanzt sich in der Liebe des Sohnes fort. Wer dem Vater nicht glauben will, sehe auf den Sohn, der dem Vater die Ehre gibt und des Vaters Licht leuchten läßt. Sie haben sich beide verabredet kraft heimlich-persönlicher Verabredung. Der Sohn erfüllt nur das Versprechen des Vaters, der sich dem Sohne vergeben hat, damit er ihn verkläre. Der Sohn weiß alles uud bewahrt alles. Der Vater hat es ihm anvertraut. Der Sohn versteht den Vater und erklärt ihn. Der Vater spricht. Das genügt dem Sohn, um das Wort des Vaters zu erkennen. Der Sohn vernimmt alle Worte Gottes und segnet sie. Von der andern Seite, der Seite des Widerspruchs, kommt er her und gibt Gott Beifall. Er ist das A und das O, der Anfang und das

Ende. Ehrlichen Anfang bestätigt und vollendet er. Alle Winke und Andeutungen seines Vaters eignet er sich verständnisinnig an und arbeitet sie liebend durch bis zur Vollendung. So steht er da in der Ewigkeit, der große Vollender durch Liebe, und hat das Siegel Gottes in seiner Hand. Was der Vater kaum ahnt, wird, ehe er es erdacht, Erkenntnis, Leben und Erfahrung im Sohne. Denn der Sohn ist das Leben und alles eilt ihm zu und muß Leben in seiner Tiefe werden.

### δ) Die Zusammensetzung der absoluten Erfahrungspersönlichkeit.

Aber reden wir nüchtern. Das Ganze und den lebendigen Zusammenhang der absoluten Erfahrung im Auge, unterscheiden wir von selbst ihre Teile. Wir unterscheiden den Zustand d. h. das Zustandekommen und die Zuständlichkeit der absoluten Erfahrung, an welchen sich der Inhalt und der Stoff der Erfahrung energisch und wirksam konstituiert, von dem Inhalt selbst d. h. von dem Wesen und der Erscheinung der absoluten Erfahrung. Das erste Moment, das Wirklichkeit konstituiert, ist Existentialität d. h., daß etwas Existenzkraft gewinne. Nur wenn etwas, wenn ein Stoff oder ein Inhalt seinsmächtig ist, sind sie Wirklichkeit. Die Grundfrage ist also, wie etwas ins Dasein geführt oder existent werde und im Dasein verbleibe. Das Wirkliche am Wirklichen ist sein Zustand d. h. sein Zustandekommen und seine Zuständlichkeit. Die weitere Frage, die sich daraus ergibt, wird sein, welches das Geheimnis und die Kraft des Zustandes sei, sodann welches die Art und Weise, sowie die Zeit und Örtlichkeit dieses Zustandes sei.

#### αα) Zustand (Zustandekommen und Zuständlichkeit) der absoluten Erfahrung.

Bei der Frage nach dem Zustand der absoluten Erfahrung forschen wir zunächst nach der Existenzkraft oder dem Existenzgeheimnis derselben. Durch welche Kraft kommt die ab-

solute Erfahrung zustande und durch welche Kraft wird sie in ihrem Existenzbestande erhalten?

ℵ) Geheime Existenzkraft der absoluten Erfahrung: Der heilige Geist, ein Geist der Erhabenheit und Begeisterung.

Diese geheime Existenzkraft, durch welche die absolute Erfahrung in's Dasein der persönlichen Wirklichkeit erhoben wird, ist die gleiche Kraft, durch welche der wirkliche Grund und Anfang zu allem, was nachher beschlossen und bezweckt wird, gelegt wird: nämlich der heilige Geist. Dieser Geist aber ist erhaben und kommt vom Jenseits. Wenn der Vater durch ihn existent wird, so geht dieser ins Diesseits der Ewigkeit eingehende Geist des Jenseits einerseits hervor. Wenn der Sohn existent wird, wenn die absolute Erfahrung eine Seinsmacht wird, so kommt dieser Geist des Jenseits und der Erhabenheit von der andern Seite. Ohne diesen Geist des Jenseits zur Rechten und zur Linken kann nichts, nicht Vater und nicht Sohn, entstehen noch bestehen. „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit". In der Kraft des heiligen Geistes faßt sich aller wirkungs- und tatkräftige Wille zur göttlichen Erfahrung zusammen. Durch ihn beginnt sich das Göttliche, das schon einmal durch seine Kraft geschehen ist, noch einmal, aber von der andern Seite und in der Richtung auf das erste göttliche Geschehen. Im Geiste haben wir das Diesseits-Wesen aller Jenseitigkeitskraft, also auch aller Existenzkraft vor uns. Indem die Jenseitigkeit dieses Geistes an sich ist, ruht er. Insofern besteht auch das Existente, das mit diesem Ansichsein des Geistes gesetzt ist, in der Einmalheit und Jenseitigkeit des Ansichseins. Indem sich dieser Geist aber bewegt, bewegt sich auch die Existenz. Die Selbstbewegung des Geistes vollzieht sich in zwei Akten, im Akt des Vaters und des Sohnes, des Anfangs und des Endes. Jedem Bewegungsvollzug des erhabenen Geistes aus der Jenseitigkeit heraus entspricht ein Existenzvollzug. Jeder der beiden Bewegungsstöße des Geistes bezeichnet den Eintritt eines Seins. So wird auch die absolute Erfahrung nur dadurch existentiell, daß sich die

Der Gei[…] die Kraf[…] der Beso[…] derheit d[…] absolute Erfahrun[…] zustande[…] dessen I[…] begriff d[…] Sohn is[…]

Existenz- oder Geisteskraft unwillkürlich bewegt. Geschieht das, so ereignet sich der Durchbruch des absoluten Erfahrungsseins. Und das muß geschehen, da es dem Wesen des absoluten Geistes angemessen ist, sich im Falle seiner Selbstbewegung schließlich oder sich noch einmal, jedoch von der andern Seite, zu bewegen. Gleichzeitig kann die Existenz der absoluten Erfahrung nur erhalten werden dadurch, daß die Bewegung des Geistes, die die Erfahrung hervorgebracht hat, anhält, sodaß sowohl Zustandekommen wie Zuständlichkeit der absoluten Erfahrung an die entsprechende Willensbewegung des Geistes gebunden ist. Geistigkeit und Erhabenheit, welche dem Jenseits zunächst liegen, rufen, auch wenn sie zur Diesseitsbewegung actualiter fortschreiten, mit Jenseitsstimme in der Bewegung des Diesseits die absolute Erfahrung einmal und dann andauernd ins persönliche Dasein. So wenig Macht ohne Geist und Erhabenheit existieren kann, so wenig Liebe. Macht und Liebe, Vater und Sohn, Anregung und Aneignung müssen beide Eine Herzlichkeit haben, eine Herzlichkeit, die von Geistigkeit erfüllt ist. Das nächste Geheimnis des Vaters und des Sohnes besteht in ihrer geisterfüllten Herzlichkeit. Begeisterung und Erhabenheit zwingen zur Existenz. Begeisterung erweckt und entflammt zum Dasein. Vom Jenseits her vermittels seiner Geistigkeit rühren alle Stände und Zustände. Von der geistigen Erhabenheit des Jenseits her rührt auch der ewige Erfahrungszustand und die Tatsache seines Bestehens. Wo sich Geist das anderemal regt, kann Innigkeit nicht umhin, existent zu werden. Wo Gottes Geist widerspricht, um zu bejahen, wo er verläugnet, um zu bekennen, wo er umkehrt, um einzukehren, da muß sich ewige Erfahrung bilden, da muß sich den schlummernden Erfahrungskräften und Erfahrungsstoffen der Ewigkeit unvernichtbare Existenzenergie aufprägen. Ewiges Erfahrungsvermögen, dem es an Existentialität gebricht, wird durch die geistige Urkraft in seinsnotwendiges Erfahrungsvermögen verwandelt. Ist Erfahrungsmöglichkeit vom Jenseits erfaßt, ist sie dadurch zum Sein tüchtig und tätig geworden, so ist ihr Wert und Inhalt unverlierbar versichert.

Geist schafft Sein. Sein aber hält unentwindbar fest. Der Geist hält Vater und Sohn in seinen Händen. Durch den Geist ist es unumwunden gewiß und steht es unerschütterlich fest, daß ewige Erfahrung besteht und zuständlich ist. Ohne Geistigkeit und Begeisterung gibt es kein empirisches Dasein in der Ewigkeit.

Befindet sich die Diesseits- und Seinskraft der Geistigkeit in der Ruhe der reinen Jenseitigkeit, so ist der Geist ungeschieden. Geschieht es nun, daß dieser Geist mit seiner Jenseitigkeit sich bewegt und in das Diesseits versetzt, geschieht es, daß Geist begeistert und erhaben wird, so besondert er sich nach zwei Seiten. Erst kommt und wirkt er von der einen Seite. Dann kommt und wirkt er von der andern Seite. So tut Begeisterung das erste, was geschehen muß, damit ein Ding sich vereinige. Sie legt es auseinander und lehnt es beiderseits an's Jenseits an. Sie unterscheidet erst seine Existenz, bevor sie dieselbe einheitlich verbindet. Ist es nun geschehen, daß durch erhabene Jenseits-Begeisterung das zweite Sein vollbracht ist, so kann sich die zwiefache, in jenseitiger Unterscheidung befindliche Diesseits-Existenz bis ins Innerste zusammenschließen. Mit Jenseitskraft im Diesseits existentiell unterschieden, kann es sich auch mit Jenseitskraft im Diesseits existentiell vereinigen. Erhaben besondert, kann es sich auch erhaben verbinden. Begeisterung schafft unterschiedene und einheitliche Existenz, eine Existenz, die weder in der Unterschiedenheit noch in der Einheit sich auflöst. Was im Diesseits nicht auseinandergehalten wird, kann im Diesseits nicht innig werden. Die Kraft aber, die im Diesseits auseinanderhält, ist Jenseitskraft in der Form von Geisteskraft. Auch die Vereinigung muß durch diese Kraft geschehen und von ihr getragen werden, wenn die Vereinigung tief, dauernd und wirksam sein soll. Begeisterung scheidet, um zu vereinigen. Hat der ewige Geist mit Begeisterung die zweite Unterscheidung im Diesseits der Ewigkeit begangen, hat sich heilige Erhabenheit der ewigen Jenseitsbewegung zum zweitenmal seinsmächtig erhoben, so berühren sich die beiden unterschiedenen

Der Geist die Kraft der Einheit des absoluten Erfahrungszustandes mit seiner persönlichen Voraussetzung (des Sohnes mit dem Vater).

Diesseitsexistenzen des ewigen Jenseits in dem Momente ihrer Unterscheidung; sie berühren und vereinigen sich in Einem Herzen. Anfang und Ende, Vater und Sohn, Verheißung und Erfüllung liegen Herz an Herz geschlossen wie Eine Wirklichkeit und Persönlichkeit beisammen und sind zu Einem Dasein tief und innig verbunden. Weite und Tiefe sind im Geiste diesseits, in der Geistigkeit jenseits Eins. Ewige Jenseitigkeit, die in der Ruhe des Sabbaths einheitlich und geschlossen ist, hat, nachdem sie sich, in das Diesseits und in die Bewegung der Ewigkeit eintretend, geschieden, nun auch in der Immanenz ihre Einheitlichkeit und Geschlossenheit gefunden. Das ewige Jenseits hat sich im ewigen Diesseits erst auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt, um sich dann in Eins zu setzen und zu identifizieren. Jenseitigkeit liegt also notwendig in der diesseitigen, persönlichen Einheitlichkeit und Identität des Absoluten! So kann weder Geschiedenheit noch Einheitlichkeit, die eigentümliche Doppellinie aller Wirklichkeit, aller Immanenz, aller Persönlichkeit ohne Jenseitiges bestehen. Im Jenseitigen ist beides enthalten. Wenn sich Jenseitiges bewegt und gewöhnlich betätigt, so tritt beides auseinander, um sich dann zusammenzuschließen. In dieser Diesseitsbewegung des Jenseits vollzieht sich das, was wir Begeisterung nennen. Diese Kraft des sich bewegenden Geistes ist es, welche den absoluten Erfahrungszustand sowohl hervorbringt als ihn mit seiner persönlichen Voraussetzung zu einer persönlichen Einheit verbindet. Wunderwerke der Allmacht und Liebe spielen dann in einander wie Ein Werk der Liebesmacht. Der erhabenen, feierlichen Einheit des Geistes folgt Vater und Sohn. Das ewige Doppelzeichen ist durch das Geheimnis des Geistes und seiner Einheitskraft Ein Zeichen. Dieses Eine Zeichen, von Einer geheimnisvollen Hand gezeichnet, ist das Zeichen des **Kreuzes**, das vom Geiste auch auf Erden errichtet wurde. Der Geist ist es also, der nicht nur die Besonderheit des Sohnes, wie des Vaters, sondern auch seine Einheit mit dem Vater zum Ausdruck bringt.

ב) Die geheime Existenzweise, oder das Wie, Wann und Wo der Gelegenheit der absoluten Erfahrung.

Der Frage nach der Existenzkraft des sonder- und allgemeinpersönlichen Zustandes der absoluten Erfahrung folge nun die Frage nach der Existenzweise derselben, das heißt die Frage nach dem Wie, Wann und Wo der Zuständlichkeit absoluter Erfahrung. Die Gelegenheit der absoluten Erfahrung steht fest, ihre Existenz als solche, ihr Zustand als solcher erscheint gesichert. Der Geist schafft die Gelegenheit. Es handelt sich nun um die Frage: Wie, wann und wo ist absolute Erfahrung gelegen?

Das Wie der Existenzgelegenheit der absoluten Erfahrung.

Über das „Wie" möchte folgendes gesagt sein. Während die Grundlinie oder Machtlinie horizontal gelegen ist, bewegt sich die Zwecklinie oder Erfahrungslinie ihrer Innigkeit gemäß in vertikaler Richtung. Die horizontale Linie oder die Ausdehnungslinie wird erst gezogen. Darauf wird die Linie gezogen, welche die offene Linie kreuzt und die Innigkeits- oder Erfahrungslinie entstehen läßt. Der Schnitt- und Kreuzungspunkt der erschließenden und der beschließenden Linie ist der Erfahrungspunkt. Die Erfahrungslinie ist also quer über der Grundlinie gelegen. Diese Gelegenheit ist ganz frei, unabhängig und aufrecht, weil sich beide Linien in einer solch freien Richtung gegen einander bewegen, daß sie sich frei durchschneiden müssen. In dem aktuellen Momente, wo die Linie, die darauf angelegt ist, die Grundlinie zu betreffen, dieser Grundlinie entgegentritt, wird Erfahrungsanlage zur Erfahrungstatsache. In dem Kreuzungsmomente, wo Erfahrung aktuell wird, wird das Kreuz mit der Erfahrungslinie sichtbar. Die beiden Gegenlinien vereinigen sich in einem Punkte. Der vertikale Durchbruch der Erfahrungs(Zweck-)linie durch die horizontale Grundlinie bezeichnet die aktuelle Gelegenheit der Erfahrung. Die Gelegenheit der Erfahrung ist somit quer durchgehender und durchdringender Natur. Wenn also die Grundlinie von der einen Seite, die Zwecklinie von der andern entgegengesetzten Seite ausgehend gedacht wird, wenn beide Bewegungslinien vom entgegengesetzten Standpunkt auf

einander gerichtet vorgestellt werden, so wird in dem Momente ihres Zusammentreffens die Kreuzlinie entstehen, welche die in Einer Geraden verlaufende Doppellinie vertikal durchbricht. So wird die aktuelle Gelegenheit der Erfahrung durch das Kreuz bezeichnet. Erfahrungsexistenz ist Durchschnittsexistenz. Erfahrungslage ist Durchschnittslage. Erfahrungszustand ist Durchschnittszustand. Erfahrung kommt zustande und ist zuständlich, wenn persönliche Existenz durchbricht. Es ist nicht zufällig, sondern in der ewigen Existenzbewegung Gottes begründet, wenn der Sohn Gottes, der persönliche Inbegriff aller göttlichen Selbsterfahrung, auf Erden das Kreuz trug. Wenn Gott sich nicht selbst ewig erführe, wie könnte er die Grundmacht der Schuld erfahren, wie könnte er den Grund der Hölle und des Todes durchdringen? Es ist ein dem ewigen Gott angemessener Zustand, daß er sich selbst erleide und betreffe, um sich zu erfahren. Gott dient sich zur Herrschaft. Er untergibt sich seinem durchdringenden Walten und hält sich selber stille. Er läßt sich durchaus über sich ergehen, damit er erfahren werde. Er findet und nimmt Gelegenheit, sich tief einzusenken und tief einzudringen. Denn es ist Grund da, Gottesgrund. Er begegnet zweckvoll seinem Grunde, damit dazwischen die heilige Pause entstehe, aus der die glanzvolle und lebensvolle Welt und Fülle der Gottesliebe und Gottesherrlichkeit hervorbreche. Er wartet gelassen, damit ihm die Lust geweckt werde, sich von der andern Seite innig zu überkommen. Gott schafft seiner Völligkeit und Innerlichkeit Raum. Er schließt seine offenen Lippen zu heiligen Schweigen, damit aus diesem Schweigen sein völliges, inneres Wort geboren werden könne. Er duldet, um wirken zu können. Er geht ganz an den Anfang zurück, um sich ganz ausgeben und offenbaren zu können. Er enthält sich jeden Ausdrucks, um sich voll geltend zu machen. Das Wunder seiner Liebesfülle geht über den Grund seiner Demut hin. Er schüttet sein ganzes Herz innig vor Ihm selber aus. Seine Kraft zu tragen ist so groß, daß er sich mit der ganzen inneren Wucht seiner Liebesmacht darauf

legen kann. In diesem Vollausdruck seiner selbst, der seiner Voraussetzung entspricht, hat Gott seine Befriedigung und sein unerschütterliches Gleichgewicht. Das haben die Dinge von Gott, daß sie sich im Gleichgewichte befinden, d. h. daß sie die ihrer spezifischen Voraussetzung ganz entsprechende Schwere und Bedeutung besitzen.

Indem Gott seine Erfahrungsexistenz verwirklicht, nimmt diese Existenz die Lage des Kreuzes ein.

Das Wann und Wo der Existenzgelegenheit (Zustandes) der absoluten Erfahrung.

Wann und wo kommt Gott zu sich selbst und geht Gott in sich? Wann und wo wird er erfahren? Wann und wo wird Gottes Selbsterleben existent? Wann und wo findet Gott Zeit und Ort seines inneren, liebenden Daseins? Niemals und nirgends, denn es ist ihm keine Zeit und kein Raum zuvor. Sondern wann er will und wo er will, ist er innerlich und zweckmäßig existent. Wie er gründlich existent ist, wann und wo er will. Wie Gott sich am Anfang Zeit und Ort gibt, wann und wo er will, so auch am Schlusse. Es steht bei Ihm, wann und wo sein Geist Erfahrung zustandebringe, wie es bei Ihm steht, wann und wo sein Geist grundsätzliches Dasein wirke. In seinem Ermessen liegt Zeit und Ort. Dieses Ermessen aber ist wohl geordnet und wohlbemessen. Ewiger Geist wirkt zu seiner Zeit und an seinem Ort. Er weiß wohl, wann und wo sie gelegen sind. Er wird ihre Gelegenheit nicht versäumen und übersehen. Weil es ihm so gefällt, darum kommt er sich erst zuvor und dann hernach, darum versetzt er sich erst in die Weite, wo Ewiges extensiv und auswendig, wo es um und um ist, und dann in die Tiefe, wo Ewiges intensiv, inwendig und innig ist. Wer will ihm Stund und Stätte vorschreiben? Es geziemt ihm allein, Stunde und Stätte zu bestimmen, rechtmäßig zu erfinden und zu erwählen. An der rechten Stelle und im rechten Augenblick wird er einsichtige Erfahrung verfügen, wie er vorsichtige Vorkehrung traf. An der rechten Stelle und im rechten Augenblick wird er zweckmäßige Anordnung treffen, wie er sich gründlich disponierte. Zeit und Stätte seiner Erfahrung sind an ihm gelegen und sein Geheimnis, im heiligen Schoße seines Jenseits, mag er ruhen oder sich be-

wegen, immerdar wohl verwahrt. Er gibt es nicht aus der Hand. Darum gelingt es ihm aufs Beste. Wenn nach der Grundgeburt die Innengeburt des Ewigen erfolgt, so geschieht abermals ein geheimnisvolles Wunder des ewigen Raumes und der ewigen Zeit. Wer, außer Gott und seinem Geist, weiß, wann und wo dieses Große in Gott geschieht? Wenn es geschieht, wenn sich Gott durch den Geist das anderemal vollzieht, so ist eine neue Zeit und eine neue Stätte Gottes gekommen. Es ist dieselbe Zeit und derselbe Raum, die erst Vater genannt wurden und nun Sohn heißen. Das erst weit und offen daliegende ewige Weltwunder Gottes, die ewige Gotteszeit und Gottesstätte, ist nun zum anderenmale wie etwas Neues hereingebrochen. Gott hat sich durch den gemeinsamen Geist aller ewigen Gottzeitlichkeit und Gotträumlichkeit liebend beraumt und bezeitet. Zeit und Raum hegen nun ein neues, eigenartiges Geheimnis in ihrem Existenzinnern, die ewige Gottesliebe und Gottesseele. Der persönliche Inbegriff dieser ewigen Liebeszeitlichkeit und dieser ewigen Liebesräumlichkeit, der Sohn Gottes, hat sich, sein Wann und Wo, vom Geiste. Derselbige Gott, der sich seinem unwillkürlichen Dasein gemäß durch den Geist neben der Machtwelt des Vaters eine ewige Liebeswelt im ewigen Sohne Gottes schuf, hat sich später einmal in dem Sohne Gottes, der in Christo als Schöpfer und Erlöser Mensch geworden ist, durch den gleichen Geist seiner willkürlichen Selbstsetzung gemäß eine kreatürliche Liebeswelt neben und nach der kreatürlichen Machtwelt des Vaters geschaffen. Wir sind Christi Jünger und haben des zeitlichen Gottessohnes zeitliche Gotterfahrung. —

### ββ) Wesen (Substanz) der absoluten Erfahrung. (Göttliches, das an der Erfahrungsexistenz **inhaltlich** erscheint).

Der Existenzfrage der absoluten Erfahrung folge nun die Frage nach dem Wesen oder der Substanz. Das Wesen

(Substanz) ist das Substrat, welches an der Existenz erscheint. Substanz ist durch die existentielle Geisteskraft in die Existenz erhobenes Substrat. Nach der Eigentümlichkeit der Existenz bestimmt sich die Eigentümlichkeit der Substanz oder des an die Existenz angeschlossenen Stoffes. Und nach der Eigentümlichkeit des existentiellen Stoffes bestimmt sich die Erscheinung, in welcher sich die Substanz oder das existentielle Substrat darstellt und äußert. So wird auch der existentielle Ewigkeitsstoff samt seiner Erscheinung durch die Existenzeigentümlichkeit des Ewigen bestimmt. Die Eigentümlichkeit des Wesens der absoluten Erfahrung hängt mit der Eigentümlichkeit ihrer Existentialität oder ihres Zustandes, die sich von der Existenzeigentümlichkeit ihrer Voraussetzung charakteristisch unterscheidet, zusammen.

### א) Das Wesen der absoluten Erfahrung als Inhaltlichkeit (Liebe) des Ewigen.

Der absoluten Erfahrung eignet eine solche Zuständlichkeit, daß das Ewiggöttliche, von der spezifischen Existenzkraft des Erfahrungsgeistes überkommen, zu einem bestimmten und bestimmt erscheinenden Inhalt wird. Das Spezifische des Wesens der absoluten Erfahrung besteht also ihrer Existenzeigentümlichkeit entsprechend in der angemessen erscheinenden Inhaltlichkeit des Ewig-Göttlichen. Gott ist sich im Sohne durch die Kraft des Geistes inhaltlich geworden. An sich ist das göttliche Wesen ein allgemeines, gleiches Wesen. Wenn es sich aber in der Kraft des Geistes, der über Gott kommt, zur Existenz erhebt, so charakterisiert es sich. Existenzwesen ist bestimmtes Wesen. Wenn göttliches Wesen sich durch die Existenzkraft der Erfahrung charakteristisch bestimmt, so bestimmt sich dieses Wesen als Inhalt, Intensität und Innigkeit. Was ist aber dieses intensive, inhaltliche Wesen anderes als Liebe? Ewiges Erfahrungswesen besagt und bedeutet uns, daß kein Erfahrungswesen inhaltlos und lieblos ist. Wo ist etwas ohne Erfahrung, ohne Inhalt, ohne Liebe, ohne Seele? Wo ist eine Seele und eine Liebe,

die ihre Ewigkeit und Notwendigkeit nicht in der absoluten Erfahrung hätte, welche ihr Wesen im ewigen Sohne, in der Persönlichkeit der ewigen Liebe personifiziert? Die Wesensbestimmtheit eines Dinges hat ihren Zweck in seinem inneren Wesen, in dem das Ding ganz eigens ist und sich ganz eigens gehört. Wenn wir in den ewigen Sohn Gottes schauen, dann schauen wir in das Wesen der Innenheit aller Dinge. Wenn ein allgemeines Ding sich mit der heiligen Existenzkraft der Erfahrung berührt, so vertieft sich und ereignet sich sein Wesen und wird zur Seele. Wenn wir in den Sohn Gottes, d. h. in die Seele Gottes schauen, dann schauen wir in die Grundseele aller Dinge. Erfahrung hat den Sitz ihres Wesens nie außer der Sache, sondern nur in der Sache selbst. Wo anders soll Verständnis und Sinn dieses inneren Ortes eines Dinges, in dem es sich erlebt und gegenwärtig ist, liegen als in der ewigen Stoffinnigkeit der absoluten Erfahrungsexistenz? Alle Erfahrungsintensität vereinzelt und vereinigt sich in der ewigen Erfahrungsintensität. Jedes Wesen ist nämlich einzeln und einheitlich zugleich. Sofern es einzeln ist, wird es begriffen. Sofern es einheitlich ist, begreift es. Auch Erfahrungswesen ist einzeln und einheitlich zugleich. Es stellt ebenso die vertiefte Wesenseinheit vertiefter Wesenseinzelheiten dar, wie es selbst als vertiefte Wesenseinzelheit sich in einer intensiveren Wesenseinzelheit einheitlich vertieft. Die unendliche Gesamtheit aller Erfahrungseinzelheit und Erfahrungseinheit zugleich vorstellenden Erfahrungswesen hat ihre notwendige Möglichkeit, Wirklichkeit und Grenze an dem absoluten Erfahrungswesen, das Einheits- und Einzelintensität ewigerweise und unwillkürlich in sich darstellt. Die in der Unendlichkeit der Kreatur liegende, uns nicht erreichbare höchste Liebe, welche sich an die Existenz des zeitlichen Erfahrungswillens Gottes anschließt, gewinnt und findet sich in der absoluten Liebe der absoluten Persönlichkeit. Unendliche und unergründliche d. h. aus der Gottesabsichtlichkeit hervorgegangene Liebe erfüllt ihr unendliches Endlichkeits- und Grundstreben in dem absoluten Ende und Grund der ewigen Liebe und ihrer heiligen Selbstverständlichkeit. Die

unendliche Absichtlichkeit der göttlichen Weltliebe erscheint an der ewigen Natürlichkeit der innergöttlichen Liebe genugsam begrenzt. Die Bestimmtheit der unendlichen Liebe weist auf eine ewige Liebe und Innigkeit hin, in der sich alles Zufällige notwendig, alles Unendliche genugsam beendet, alles Mannigfaltige und Zertreute einfach, alles Heimatlose und Ruhelose wahrhaft beheimatet und befriedigt erweist.

In dieser ewigen Liebe eben erkennen wir das Wesen der ewigen Erfahrung. Die Gelegenheit der ewigen Existenz, welche durch die beschließende Kraft des ewigen Geistes gewirkt wird, ist derart, daß sich bei dieser Existenzgelegenheit ewig göttliches Substrat in jene innere, erfahrungsvolle Energie umsetzt, welche wir Liebe nennen. Eben, indem sich Gott an jener heiligen Durchschnittsexistenz vertieft und vereinigt, indem er sich inhaltlich und intensiv, mit einem Worte, indem er an jener Existenz sich selbst zur Liebe wird, wird er erfahren.

### ב) Die ewige Erscheinung des absoluten Erfahrungs- (Liebes-) Inha tes.

**Das Wesen als Erscheinung des Inhaltes.**

Diese Inhaltlichkeit kann aber nicht anders, als zugleich mit sich selbst erscheinen. Ihre Erscheinung erweist sich als eine tiefe, innerliche Erscheinung, ihrem Wesen entsprechend. Innigkeit muß erscheinen, wie Offenheit erscheinen muß, wie alles erscheinen muß, das an Existentiellem besteht. Existenzkraft schafft wirkliches Wesen und damit auch wirkliche Erscheinung. Sie teilt das Wesen ein. Sie disponiert, unterscheidet, organisiert. Die Existenzbestimmtheit hat eine Wesensbestimmtheit und die Wesensbestimmtheit eine Erscheinungsbestimmtheit zur Folge. Je innerlicher etwas ist, um so schärfer und klarer unterscheidet und ordnet es sich. Wahre und echte Innerlichkeit haftet aber an der am Jenseits gewonnenen eigentümlichen Existenzkraft des Geistes. Was sich vom Geiste des Jenseits löst, verliert seine Existenzkraft. Und was seine Existenzkraft verliert, wird ungebunden, verschwommen und schlaff und löst sich auf. Ordnung,

das vom Geiste gewirkte Gepräge des Daseins, bedingt und erhält alle Existentialität. Der rechte Geist ist ein Geist der Klarheit und der Zucht. Schwarmgeisterei ist Falschgeisterei: sie zerstört und verflüchtigt. Rechter Geist aber ist ein Geist der Seinskraft oder heiliger Geist. Er baut und erbaut. Alle Dinge, die aus dem Geiste kommen, der da erbaut, haben eine in ihrer Art vollbestimmte Ordnung im Herzen und sie schütten die Ordnung ihres Herzens aus in eine ordentliche Erscheinung. Alle im Herzen eines gründlichen, weiten Wesens verborgenen Ordnungen drücken sich naturgemäß und notwendig aus in einer weitherzig von innen heraus organisierten Erscheinung. Alle im Herzen eines tiefen innigen Wesens heimlich gelegenen Ordnungen stellen ihre Existenzbestimmtheit dar in einer tiefgehenden, konzentrierten organischen Schlußbestimmtheit der Erscheinung. Alle Wirklichkeit stellt ihr inneres Wesen, worin ihre Erfahrung besteht, entsprechend dar in einer organisch entwickelten und abgeschlossenen Erscheinung, innerhalb deren sie ihre in ihrem inneren Wesen enthaltenen zweckvollen Existenzkräfte in freier, geordneter Bewegung spielen läßt. Wenn sich dieses freie, geordnete Erscheinungsspiel, dieses bunte Existenzspiel des inneren und zweckmäßigen Wesens der Dinge und ihrer Kräfte in der geschaffenen Welt nach und nach vollzieht, so bedeutet dieser in die Unendlichkeit von Zeit und Raum ausgebreitete, in endlichen und konkreten Größen sich konzentrierende Organismus des phänomenalen Erfahrungsspieles nur ein Gleichnis des ewigen Erfahrungsspieles, das alle phänomenale Ordnung und Organisation der ewigen Liebe, alle allgemeine und einzelne Erscheinungsunterschiedenheit des ewigen Inhaltes in Einem d. h. im Absoluten darstellt. Die ewige Liebe befaßt alle ihre ewige Existenzordnung in einem ewigen Organismus. In diesem Organismus strahlt die ewige Kraft alle ihre liebende, erfahrungsvolle Existenzherrlichkeit aus. In ihm vereinigt sich das darstellende Existenzspiel aller Gotteskräfte, die von der Existenzkraft des ewigen Liebesgeistes ergriffen, gerührt und tief bewegt sind. Und das ewige Liebeswesen, dessen innere

Klarheit unwillkürlich erscheint, freut sich des ewigen Spiels und der ewigen Ordnung seiner organischen Erscheinungsbewegung. Tiefwesentlich aus dem Geiste der Liebe Aufgenommenes und Eingenommenes teilt der Sohn Gottes in ewiger Beständigkeit fein unterschiedlich aus. Organisch geschlossen und leibhaftig in Ewigkeit muß der sein, der auch auf Erden eine Gestalt der Erfahrung, Fleisch und Blut, angenommen hat, dessen leibhaftige Herrlichkeit Johannesaugen schauen, Thomashände greifen konnten. Jesus Christus ist der, dessen Innigkeit in der Ewigkeit die wohlerfahrene Doppelsprache spricht, die Sprache der Erscheinung neben der Sprache des Wesens. Ist die Sprache des Wesens vollkommen und schlechthin ohne Wiederholung und Übertragung gesprochen, so ist es auch die Sprache des reflexiven Wesens d. i. der Erscheinung. In ewiger Liebe ist vollkommene Einzelheit und Mannigfaltigkeit ein für allemal und einheitlich beschlossen. Reichtum und Fülle des ewigen Liebesglanzes finden sich in genugsamer Tiefe. Einmal organisiert und reflektiert sich absolutes Erfahrungswesen, und in dieser Einmalheit der Reflexion erscheint vollkommen und ausreichend Liebe und Innigkeit des ewigen Alls. Dem Ewigen gelingt der wunderbar mannigfaltige Tiefausdruck des Liebeswesens mit Einem Male. Infolge dieser Gelungenheit und Genugsamkeit trägt die in einem abgeschlossenen, konkreten Organismus sich darstellende Erscheinung des ewigen Liebeswesens den heiligen Stempel völligen Befriedigtseins und völligen Friedens. Es genügt Gott in jeder Beziehung seines Wesens, ewig zu sein. Im Ewigen als in seinem angemessenen Existenzwesen allein mag sich Gott frei, ohne Anstoß und Widerstand entfalten. Entweder ist Gott einmal oder er ist nie. Ewigkeit bedeutet Gottes Einmalheit und Tatsächlichkeit. Da aber ist Gott einmal und ewig, wo er lautere Einfalt und ohne jegliche Absicht ist. Absicht beschränkt ihn, macht ihn dadurch unendlich und läßt ihn so nie völlig und eigentlich werden. So kann sich auch nur der Ausdruck derjenigen Gottesliebe befriedigen und erfüllen, welche aus der Einfalt schlechthiniger Heiligkeit geboren d. h. ewig ist. Das ist die Vollkommen-

heit der göttlichen Liebesherrlichkeit, daß sie ewig ist. Und das ist ihre Ewigkeit, daß sie ganz einfältig, selbstverständlich und natürlich ist. Es ist **Ein** Wort, das ewige Liebe in die Ewigkeit hinausspricht, **Ein** Lob, das ihr ewiger Mund in Ewigkeit vervielfältigt. Kann Absicht, und wäre sie göttlich, die liebevolle Bedeutung jener Einmalheit begreifen? Wenn sie aufhört, Absicht zu sein; dann hört sie auf, unendlich zu sein. Wer will Gott begreifen? Selbst Gott nicht, wenn er die Absicht hätte. Völlige Bestimmtheit aber liegt im Ausdruck der ewigen Liebe! Göttliche Einfalt, Ewigkeit und Einmalheit und Ewigkeit bewegt unwillkürlich ihre liebenden Beschlüsse im vollbestimmten Ausdruck letzten Spiels. Es gibt Nichts in der Welt der Kreatur, das nicht allgemein wäre. Aber es gibt wiederum nichts darinnen, das nicht einzeln wäre und sich nicht in einem Allgemeineren enthielte. Diese Unendlichkeit des einzel- und allgemeinbestimmten Endlichen hat ihre einfache, wahrhaft endgültige und unüberschreitbare Grenze an dem Absoluten. Das Absolute gibt der Bestimmtheit des Unendlichen wirklich den Anfang, wie es ihm wirklich das Ende gibt, denn es gibt ihm die Ewigkeit. So hat auch die Unendlichkeit des zu immer Allgemeinerem fortschreitenden Allgemeinen in der Bestimmtheit der kreatürlichen Erfahrungsorganismen seine Wahrheit und Notwendigkeit d. h. seinen eigentlichen Anfang und sein eigentliches Ende in jener schlechthinigen Einfachheit und Einmalheit des Allgemeinen, wie sie sich mit all ihrer Seinsbestimmtheit in der Erscheinung und dem Organismus der ewigen Erfahrungspersönlichkeit darstellt. Alles organische Selbstzeugnis der Erfahrung findet seine Unendlichkeitsfrage in jener Ewigkeitsantwort des Selbstzeugnisses der absoluten Erfahrung ein für allemal gelöst. Die Einheit der ewiggöttlichen Erfahrungserscheinung stellt also ihre Einzelheit nicht in der Endlosigkeit und Unaufhörlichkeit des Unendlichen, sondern in der Einfachheit und Einmalheit des Absoluten dar. Es steht dem göttlichen Wesen frei, außer der einfachen, schlichten Naturnotwendigkeit seines Seins sich frei absichtlich zu setzen; aber nach-

dem es sich einmal überflüssig d. h. mit Absicht begonnen hat, kann es nicht mehr aufhören. So muß auch göttliche Erfahrungserscheinung außer ihrer ewigen Notwendigkeit zunächst zwar nicht anfänglich sein, aber sie muß, wenn sie sich absichtlich und willkürlich setzt, anfänglich sein, und wenn sie dann anfänglich geworden ist, unaufhörlich und unendlich sein. Die rechte Notwendigkeit der göttlichen Erfahrungserscheinung besteht nicht darin, daß diese Erscheinung in der Folge eines willkürlichen Willens notwendig sein muß; dies wäre nur eine relative, einseitige Notwendigkeit und würde nur nach dem ersten unnotwendigen Wollen der Erscheinung ein weiteres Nichtumhinkönnen dieses Wollens und seiner Konsequenzen bedeuten. Die rechte Notwendigkeit der göttlichen Erfahrungserscheinung als der letzten Konsequenz des in das Heilige wesentlich eingeschlossenen Innergöttlichen besteht vielmehr darin, daß diese Erscheinung infolge eines unwillkürlichen und unvermeidlichen Willens d. h. Einfaltswillens notwendig sein muß. Die infolge des begrenzten Absichtswillens gesetzte Begrenztheit der göttlichen Erfahrungsnotwendigkeit stellt sich als Unendlichkeit der Erfahrungserscheinung, die aus schlechthinigem Willen gesetzte Bestimmtheit der göttlichen Erfahrungsnotwendigkeit aber als die ewige Wahrheit der göttlichen Erfahrungserscheinung dar. Wo heilige Notwendigkeit von heiliger Einfalt regiert wird, da wird das All und in ihm das Phänomen der göttlichen Erfahrung von der Unbeschränktheit, weil von der Ewigkeit beschränkt und beherrscht. Das Medium, durch dessen Gelassenheit die einfache Notwendigkeit des göttlichen Lebens hindurchgeht, ist nirgends äußerlich und selbsteigens begrenzt, darum ein für allemal von der Eigentlichkeit der göttlichen Lebensnotwendigkeit erfüllt.

## b) Die relative religiöse Erfahrung oder die zeitliche Selbsterfahrung Gottes.

Die bisherige Untersuchung hat uns nicht nur gezeigt, daß das Absolute selbst seiner Anlage gemäß Erfahrung in

sich enthalten müsse, sondern daß eben diese absolute Gotteserfahrung die innere Notwendigkeit und Wahrheit aller übrigen, d. h. relativen Gotteserfahrung darstelle. Alle charakteristischen Existenzmomente der ewigen Gotteserfahrung sowohl nach ihren Voraussetzungen wie nach ihrem Wesen finden sich auch in der zeitlichen Gotteserfahrung, nur in einer der besonderen, zeitlichen Existenzweise Gottes entsprechenden und angemessenen Weise, gleichsam als ein freies, absichtliches Abbild des notwendigen und einfachen Urbildes.

## I. Die relative Existenzweise Gottes: Verhältnis der relativen (zeitlichen) Existenzweise Gottes zur absoluten (ewigen) Existenzweise Gottes.

Was hat es nun mit der zeitlichen Existenzweise Gottes für eine Bewandtnis? Und wie verhält sich die zeitliche Existenzweise Gottes zur ewigen Existenzweise? Wir müssen das wissen, um zu wissen, in welcher Weise sich das Charakteristische der Gotteserfahrung innerhalb des zeitlichen Gottesdaseins darstellt.

Es muß von vornherein festgestellt werden, daß es sich bei der möglichen Daseinsverschiedenheit Gottes nur um einen verschiedenen Intensitätsgrad der göttlichen Existentialität, nicht aber um ein verschiedenes göttliches Wesen handeln kann. Gottes Wesen ist immer und überall das gleiche. Es besteht aber die Tatsache, daß Gott außer seiner notwendigen Existenz auch freiwillig, beliebig und momentan existieren kann. Es besteht ferner die Tatsache, daß es Gott wirklich beliebt und gefallen hat, zu existieren. Sein absichtliches Dasein kommt zu seinem natürlichen Dasein hinzu. Was er ist, das will er zugleich. Zu seinem einfachen d. h. zu seinem Wesens- und Einfaltswillen gesellt sich sein willentlicher, einzelner, bloßer und besonderer Wille. Eigens und besonders wollend, tritt Gott aus seinem unmittelbaren Wesen heraus in ein Willenswesen, indem er seinen Willen nicht mehr rein wesentlich, sondern willenswesentlich bestimmt sein läßt. Durch diese eigens, absichtlich und einzeln getroffene

Willensbestimmung hat er der Willensgrenze eine äußerliche Grenze gezogen. Gott kann sein Wesen im Wesen und außer dem Wesen wollen. Indem Gott will, ohne eigens zu wollen, weil er schon ist, — in dem er seiend will, ist seine Willensbestimmtheit absolut und einfach begrenzt und beschränkt; indem er aber eigens will, ohne zu sein, — indem er lediglich will als der, der noch nicht ist, was er will, ist sein Wille durch seinen eigenen Willen, d. h. relativ und äußerlich beschränkt. Indem sich Gott in seinem Willen will, beschränkt er sich unbeschränkter Weise; indem er sich außer seinem Wesen oder absichtlich will, beschränkt er sich beschränkter Weise. Sofern sich Gott beliebig will, hat seine Willensbestimmtheit eine von Begrenztem gezogene Grenze. Unbestimmtes und Unmittelbares bestimmt sich vollkommen. Einfaches hat einen völligen Willen. Wenn sich Unwillkürlichkeit, wirklich werdend, in der Immanenz entgeht und vergißt, so kommt sie auf einmal und ein für allemal zu sich. Bestimmtes und Willkürliches kann sich nur unvollkommen bestimmen. Wille aus Wille ist stückhaft und unzureichend. Seine Endlichkeit hat Unendlichkeit im Gefolge. So weit sich Gott in Bestimmungen fassen läßt, kann es nur aus seiner unumwundenen und bestimmungslosen Natur geschehen. In den Selbst- und Eigenwillen Gottes aber geht sein Wesen nicht ein. Gott läßt sich nicht in beliebige Bestimmungen und Grenzen fassen. In der Absicht seiner eigenwilligen Willensbestimmung beschränkt Gott seine Bestimmtheit. In der Welt dieses Willens ist also Gott nur in willkürlich beschränkter Weise Gott. Das Geheimnis des rechten Willens besteht in der Unumgänglichkeit und Willenlosigkeit des Heiligen. Sofern Gott in diesem Geheimnis besteht, äußert er in und mit diesem Bestehen einen vollkommenen Willen und eine vollkommene Bestimmtheit. Wille aus Wille aber und nicht aus Geheimnis heiliger Einfalt und Willenlosigkeit wiederholt sich unendlich an seiner eigenen Schranke. Die Grenze, durch welche die ewige Bestimmtheit Gottes bestimmt ist, ist von dem Geheimnis der Einfalt und der Natur gezogen. Darum ist auch die Bestimmtheit dieser Einfalt ein-

fach und genugsam. Die Grenze aber, durch welche die zeitliche Bestimmtheit Gottes bestimmt ist, ist durch sich selbst und ihre Äußerlichkeit bestimmt. Göttliche Kreatur besteht nicht einfach, sondern will sich und befolgt sich willkürlich. Stünde der Weltwille Gottes im Geheimnis des Schlechthinigen, so würde er sich und seine Bestimmung vervollkommnen; so aber beschränkt er seine Bestimmung, indem er sich selbst von einem außerhalb des notwendigen göttlichen Daseins gelegenen Standpunkte aus beliebige Grenzen steckt. Da nun dieser beliebige Willensstandpunkt, von dem aus Gott sich besonders und absichtlich bestimmt, einzeln veranlagt ist, so sind auch die Bestimmungen, die von diesem Standpunkt aus getroffen werden, nicht einfacher und ewiger, sondern endlicher und unendlicher, kurz einzelner Art. Von seinem Wesen aus ist Gott einfach, von seinem Willen aus aber einzeln bestimmt. Gott muß sich auf Grund seines Eigenwillens oder Einzelwillens immer noch einmal bestimmen. Wo sich Gott besonders will, muß er sich wiederholen. Da keine Einzelbestimmtheit infolge der Eigenart,[1]) d. h. der Unzulänglichkeit und Ungenugsamkeit ihrer Beschränktheit das Einfache, das sie darstellen will, in sich darzustellen, zu fassen und zu enthalten vermag, so folgt aus diesem das Einfache nie erschöpfende und ihm nie genügenden Bestimmungswillen zum Einfachen eine in unendlicher Häufigkeit wiederkehrende Einzelbestimmtheit. Eine Einzelbestimmtheit bedingt notwendig immer eine andere. Indem sich Gott extra und insbesondere will und versucht, versucht er sich immer von neuem. Gott als freieigens bestimmter und beschränkter Wille oder als Versuch seiner selbst ist notwendig und unendlich. Es liegt in der Natur des Absichtlichen und Einzelendlichen, daß es immer wiederkehrt, daß es sich immer wieder setzt. Mit dem Einzelnen als solchen ist die Unendlichkeit gesetzt, die immer nur Unendlichkeit eines Einzelnen sein kann. Diese Unendlichkeit ergibt sich eben daraus, daß das Einzelne, weil es nicht reine Wesensbestimmtheit, sondern

---

[1]) Die Eigenart ihrer Beschränktheit besteht in ihrer Äußerlichkeit.

bloße Willensbestimmtheit ist, dem Einfachen und Schlechthinigen in keinem Momente seiner Einzelheit zu genügen und zu entsprechen vermag. Infolge seines Unvermögens, das Schlechthinige, soweit es der Bestimmung überhaupt zugänglich ist, durch seine Einzelbestimmtheit zu begreifen und zu erreichen, setzt göttlicher Absichtswille seine Einzelheit endlos fort. Was nie das ist, was es sein will, kommt immer wieder. Unvollkommenheit reiht sich an Unvollkommenheit. Unzulänglichkeit überschreitet, übergeht und überlegt sich stets. Ungenugsamkeit wird immer über sich hinausgedrängt. Verlangen, das nie gesättigt werden kann, steht niemals still. Einzelbeschränktheit sucht außer ihr selbst immer Befriedigung und Genugsamkeit und findet notwendig immer nur wieder sich selbst und ihr eignes Unvermögen, sich zu befriedigen. Ist göttlicher Einzelwille einmal da, so ist er notwendig immer da. Da er aber nicht in sich genugsamer und befriedigter Wesenswille, sondern Einzelwille d. h. beschränkt und der Wesenheit unfähig ist, so ist er nicht ewig, sondern unendlich da. Der göttliche Einzelwille als das Göttliche, das immer **außer** sich in seiner Beschränktheit existiert, ist das Unendliche. Der göttliche Wesenheitswille aber als das Göttliche, das immer in sich und seiner Selbstgenugsamkeit existiert, ist das Ewige. Jedesmal, wenn Gott seine Wesensganzheit auf Grund eigner Absicht in besonderer Einzelheit bestimmt, bestimmt er sich sowohl innerhalb wie außerhalb dieser Einzelbestimmtheit seines Wesensganzen wieder einzeln. Die einzelnen Willensmomente, die innerhalb wie außerhalb der ein göttliches Wesensganzes beabsichtigenden Einzelbestimmtheit gelegen sind, sind sowohl jedes für sich selbst und als solches wie auch nach ihrer Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit unendlich. Die wohlüberlegte, wohl über- und untergeordnete unendliche Mannigfaltigkeit der in sich selbst unendlichen Einzelmomente nun hat ihren Grund und ihr Ziel in einem schöpferischen, freien Erstwillen, durch dessen absichtliche Erstmaligkeit alle weitere Unendlichkeit des Einzelnen als solchen, wie seiner Mannigfaltigkeit kausal und teleologisch

bestimmt ist. An dem Absoluten erscheint alle Unendlichkeit der göttlichen Sonderbestimmung als ein erster und letzter Wille. Dieser Wille ist Gottes Weltwille. Diese unendliche Welt und Wirklichkeit dieses göttlichen Weltwillens, die Gott von seinem äußeren Standpunkte aus will, unterscheiden wir von der inneren, ewigen, mit dem Einfachen als solchen notwendig gegebenen Offenbarungs- und Wirklichkeitswelt als die jene innere, notwendige Wesensoffenbarung und Wesenswelt Gottes frei umspielende, äußere, zeitliche Offenbarungswelt Gottes. Außer seiner absoluten Existenzweise, der Existenzweise im Ewigen, führt Gott also kraft eines besonderen Willens zu sich selbst noch eine relative, verfügbare Existenzweise, die sich im Unendlichen darstellt und die ihre Endlichkeit wie ihre Unendlichkeit in der Bezogenheit und dem Bezogensein auf das Ewige und Absolute bestimmt. Was Gott von Natur ist, das will er eigens in solch endlicher und solch bestimmter Weise, daß er in dieser Endlichkeit notwendig unendlich ist. Das Unendliche ist also die notwendige Existenzform, in der Gottes am Einfachen sich selbst begrenzende Einzelheit erscheint. Unendlichkeit ist als die durch das Schlechthinige und Einfache begrenzte Allgemeinheit des Speziellen und Endlichen zu verstehen. Sie ist die notwendige Konsequenz der unnotwendigen göttlichen Selbstsetzung dessen, der sich freiwillig zu seinem eigentlichen und einfachen Sein hinzufügen kann. Durch diese Selbstsetzung beschränkt sich Gott derart, daß er sich in die Unendlichkeit versetzt. Die Möglichkeit dieser Selbstsetzung nun ist Wirklichkeit geworden. Gott hat sich eigens gewollt. Der Inhalt dieses faktisch gewordenen unnotwendigen Selbstwillens Gottes ist das Göttliche Gottes, der alle Kreatur erfüllt. Wir selbst sind Kreaturen, die in den freien Schöpferwillen Gottes eingeschlossen sind, und nehmen als solche an der Gotthaftigkeit teil, wie sie sich und ihr Wesen in der Existenzform des unnotwendigen Selbstwillens darstellt. Es ist Gott dem Notwendigen und Natürlichen ganz beliebig eingefallen und hat ihm in besonderer Freude wohlgefallen, sich über die Grenzen seines freien Müssens zu freiem Wollen zu erweitern

und zufällig Gott zu sein. Alles, was Kreatur heißt, ist ein Teil seines Beliebens, ein Moment seines Einfalls, seines Moments und seines Wohlgefallens. Heilige Absicht, gottwohlgefällige Zufälligkeitist es, worauf alles Geschaffene beruht.

Die Wesensgleichheit Gottes (heilige Persönlichkeit) bei aller Verschiedenheit seiner Existenzweise.

Gott aber ist kein anderer, wenn er schlechthin und geradewegs, und wenn er sich selbst gefällig und absichtlich ist. Derselbe Gott hat sich in seinem Wesen wie in seinem Willen. Der sich selbst Gleiche hält es nur für gut, dasselbe, was er ewig und einfach ist, zeitlich und geflissentlich zu sein. Gott ist in der Kreatur genau derselbe, wie bei sich selbst. Gott hat es nur einmal nötig, zu existieren, aber wenn er darüber hinaus existiert, so ist auch hier seiner Beliebigkeit eine Grenze gezogen, insofern als er auch in seiner Übrigkeit kein anderer Gott sein kann, als der er ist und notwendigerweise ist. Seine Notwendigkeit läßt die Möglichkeit einer anderen freien Existenzweise, aber nur die Möglichkeit einer seiner Notwendigkeit frei entsprechenden Existenzweise zu. Auch in seiner Freiheit kann Gott sich selbst wie sein ewiges, notwendiges Wesen nicht verleugnen. Auch in seiner absichtlichen Selbstbestimmtheit kann er nicht umhin, die eigentümliche Linie der Unvermeidlichkeit seiner notwendigen Wesensbestimmtheit zu ziehen. Sein Wesen paßt sich nur seiner Existenzform an. Notwendig wie Gott wesentlich ist, kann er außer seiner Notwendigkeit nur versuchen zu sein; aber auch in diesem Versuch wird sich göttliche Notwendigkeit samt ihrem Inhalt geltend machen, insofern Gott versucht, notwendig zu sein mit all dem positiven Inhalt, den Notwendigkeit als solche in sich schließt. Mag sich Gott gelingen oder mag er sich versuchen, mag er Notwendigkeit selbst sein oder mag er sich frei auf dieselbe richten und sie zum Gegenstand haben: immer, auch wenn er sich frei erwählt, wird er sich in der Notwendigkeit finden. Ist seine Notwendigkeit nicht selbst, sondern auf Notwendigkeit gerichtet und bezogen, so ist auch diese Freiheit der Richtung auf Notwendigkeit zwischen Notwendigkeit gelegen. Notwendigkeit ist ihr Ausgangspunkt und ihr Endpunkt. Freiheit liegt in der Mitte. Gehört es nun zur Notwendigkeit

und Natur Gottes, jenseitig zu sein, um in dem immanent zu werden, so wird sich dieses Wesen der Jenseitigkeit, die sich eigentümlich verdiesseitigt, auch in der Richtung Gottes auf seine Notwendigkeit finden. Wie sich Gott in der Welt des Absoluten selbst a priori und von vornherein vorausgesetzt ist als transcendentes Ansichsein, um sich als immanentes Fürsichsein dreieinig zu betätigen und zu bewegen, so besteht er auch in der Welt des Relativen, wo er kraft seiner Absicht waltet und sich heilig versucht, zunächst als geheimnisvolle Transzendenz, als heiliges Ansichsein, um sich dann der freien Existenzweise seiner Notwendigkeit gemäß persönlich und immanent zu bewegen. Dieses Gott allgegenwärtige Wesen der Transzendenz und Immanenz existiert innerhalb der geschaffenen Welt nicht als Notwendigkeit selbst, sondern in der Richtung auf die göttliche Notwendigkeit. In jedem Falle seines Daseins aber existiert Gott auf Grund seiner Heiligkeit als heilige Persönlichkeit. Auch in der Welt seiner beliebigen oder relativen Daseinsweise hebt sich das lebendige Fürsichsein Gottes von dem Hintergrund seines heiligen Ansichseins ab. Die gleiche innere Beziehung ferner innerhalb seiner Persönlichkeit oder Diesseitigkeit selbst finden wir in seiner Relativität ebenso wie in seiner Absolutheit.

Die analoge Stellung der göttlichen Erfahrung in der relativen Gotteswelt.

Wie sich Gott im Ewigen verpersönlicht, in dem er sich in Kraft der heiligen Geistigkeit im Vater eröffnet, um sich in Kraft desselben Geistes in der Erfahrung des Sohnes zu vereinigen und zu beschließen, so verpersönlicht sich Gott auch im Zeitlichen, in dem er sich in Kraft des gleichen Geistes ebenso wie im Ewigen grundhaft auftut, um sich zweckmäßig und endgültig zu beschließen. Nicht nur also, daß sich Gott, der sich unter der Voraussetzung seiner Existenz immer in der gleichen Weise erfahren muß, auch in der Kreatur überhaupt erfährt. Er erfährt sich hier auch unter denselben Voraussetzungen und im selben Verhältnis. Gott hat seine Erfahrung sowohl zeitlicher Weise als ewiger Weise innerhalb seiner göttlichen Ganzheit wie innerhalb seiner Persönlichkeit am gleichen Ort und an der gleichen Stelle. Darin beweist sich die Analogie des göttlichen Daseins,

daß Gott nicht irgendwie sein kann, ohne sich unter den gleichen Umständen zu erfahren, ohne daß seine in seinen objektiven Gesamtinhaltsbestand eingeschlossene Erfahrung am gleichen Punkte mit der gleichen Bedeutung wiederkehrt. Gott bringt sich und mit ihm auch seine Erfahrung und ihr eigentümliches Verhältnis auch in seine zeitliche Daseinsweise mit. Wenn Gott also auf Grund eines besonderen Entschlusses in freie Existenzwirklichkeit übergeht, so muß er sich im Verlaufe dieses freiwirklichen Daseins notwendig beschließen oder erfahren. So wie Gott in jedem Falle seiner Daseinsweise heilig sein muß, so muß er sich auch im Falle seines freien Selbstwillens weiterhin erfahren.

## II. Die religiöse Erfahrung innerhalb dieser relativen Existenzweise Gottes (relative Gotteserfahrung).

### 1. Die Voraussetzungen der relativen Gotteserfahrung.

#### α) Die transzendentale Voraussetzung: Der göttliche Weltwille als Ansichsein oder die Jenseitigkeit und das heilige Geheimnis des göttlichen Weltwillens.

In diesem schlechthin zur Notwendigkeit Gottes in jeder göttlichen Daseinsweise gehörigen, von vornherein und ohne weiteres auf Erfahrung angelegten Ansichsein oder Heiligsein Gottes haben wir die erste und selbstverständliche Voraussetzung der göttlichen Erfahrung auch innerhalb der relativen Gotteswelt. Wo Gott auch sein mag, er ist zunächst von vornherein und von allem abgesehen. Gott ist im Ewigen wie im Zeitlichen zunächst und ohne Weiteres nur Ansichsein und dieses „Ohne Weiteres“, dieses „Ansichsein“ bedeutet dann ohne Weiteres mit Notwendigkeit ein Weiteres, nämlich schließlich die Erfahrung. Dieses „Weitere“ der Erfahrung liegt am Ende aller Weiterung. Auch als freier Selbstwille ist Gott Gott. Auch hier in seiner Freiheit ist er, was er notwendig zuerst sein muß, denn seine Gottheit und Notwendigkeit muß er immer unwillkürlich oder willkürlich beweisen.

Auch hier also, wo Gott als Gott will, ist er zunächst Ansichsein. Auch hier bedeutet sein Ansichsein, seine Apriorität ein Weiteres, nämlich eine entsprechende Erfahrung. Auch die göttliche Selbstabsicht befindet sich erst im Jenseits, bevor sie sich ins Diesseits begibt, um sich hier am Ende zu erfahren. Von Heiligkeit wird das ewige und das zeitliche All getragen. Die göttlichen Einfälle und Absichten, die in der Welt der Unendlichkeit sich beliebig bewegen, haben so gut ihr Jenseitsgeheimnis wie die lebendigen Gotteskräfte, die im Schoße der ewigen Notwendigkeit spielen. Gott ist nicht weniger geheimnisvoll und heilig, wo er sich in geflissentlichem, überflüssigem Ausgang spielend versucht, als wo er seine gewisse Heimat hat. Durch alle Unruhe und alles Schwanken in Zeit und Raum geht der gleiche, heilige, geheimnisvolle Gott, der die unerschütterliche Ewigkeit durchschreitet, wenn auch die Heiligkeit, von der die geschaffene Welt getragen wird, von der Heftigkeit und Unruhe des freischaffenden Gotteswillens durchzittert ist. Aber es ist eine heilige, vom ewigen, unwandelbaren Gottesfrieden befriedigte Unruhe, die ewige Treue über der Welt der Unendlichkeit walten läßt. Wer will das Geheimnis selbst des göttlichen Weltwillens, ein Geheimnis minderer Völligkeit als das ewige Geheimnis, durchdringen? Wir können nur an ihm leben und lieben, aber wir können „Es“ selbst, das sich in uns persönlich bezeugt und erfährt, nicht erforschen. Auch im Zeitlichen schließt also Gott sich und uns an ein Heiliges und Jenseitiges an. Und in diesem Jenseitigen, an das sich Gott mit aller Kreatur anschließt, besteht der geheimnisvolle Halt und die heilige Haltung aller geschaffenen Welt. Auch in der Welt der göttlichen Relativität bildet eine allgemeine, transzendentale Apriorität den unbedingten Ausgangspunkt für die in der persönlichen Synthese von These und Antithese, von Anfang und Ende sich vollziehende Immanenz- und Wirklichkeitsbewegung des Göttlichen. Ohne überlegene Allgemeinheit, ohne transzendentale Gelegenheit kann sich Gott, auch wenn er sich erübrigt, weder wirklich beginnen noch wirklich beschließen. Nicht

nur die göttliche Naturpersönlichkeit, auch die Willenspersönlichkeit Gottes kann sich nur an einer entsprechenden, in unumstößlicher Überlegenheit und Objektivität des Seins verankerten heiligen Zurückgezogenheit und abgeschiedenen Vorgelegenheit persönlich und immanent verwirklichen. Auch keine Willenswirklichkeit ohne Willensheiligkeit! Auch auf dem Gebiete der kreatürlichen Selbstoffenbarung Gottes haftet die Wirklichkeitsenergie der dreieinigen Persönlichkeitsfunktion an einer substantiell irgendwie feststehenden, unverrückbaren Objektivität. Ohne den erhabenen Hintergrund einer heilig-gewissen Willenssubstantialität kann sich auch der Schöpferwille Gottes, der freie Ratschluß seines Selbstwillens nicht eingreifend und durchgreifend, nicht gründlich und zweckmäßig auswirken. Auch in der Welt, die das freie Belieben Gottes beschlossen hat, kann Gott nicht anders als wirklich, nicht anders als dreieinig sein. Die Wirklichkeit Gottes, nämlich seine Dreieinigkeit, ist hier unbedingt und objektiv bedingt durch die Angeschlossenheit an eine heilige, jenseitige Willensmacht. In dem Sohne aber faßt sich hier ebenso die auf jener Jenseitsmacht beruhende Intensität und Erfahrung zusammen.

### β) Die immanente Voraussetzung der relativen Gotteserfahrung.

So schlechthin notwendig also göttliche Willensintensität oder Willenserfahrung als ein spezieller Bestandteil der göttlichen Gesamtwillensbewegung durch die Voraussetzung eines Ansichseins des göttlichen Willens bedingt ist, so muß und will doch göttliche Willenserfahrung als das spezielle Schlußglied in der persönlichen Selbstbesonderung jener allgemeinen Voraussetzung noch speziell und immanenterweise vorbedingt sein. Erinnern wir uns, daß Erfahrung das spezielle Schlußglied in der speziellen Selbstentwicklung eines Persönlichkeitsprinzips darstellt, so müssen wir auch für die göttliche Willenserfahrung innerhalb der persönlichen Gesamtbewegung des göttlichen Willens eine doppelte Voraussetzung erkennen.

*αα*) Die **allgemeine** Immanenzvoraussetzung (Das Persönlichkeits**prinzip** des göttlichen Willens).

Hiernach ist die relative Gotteserfahrung zuerst und vor allem in dem Prinzip der göttlichen Willenspersönlichkeit vorausgesetzt und begründet. Unter den immanenten Voraussetzungen der relativen Gotteserfahrung steht also der schöpferische Selbstwille Gottes als lebendige Grundpersönlichkeit, als prinzipielles Fürsichsein an erster Stelle. In dieser Begründung der relativen Gotteserfahrung erblicken wir die allgemeine Immanenzvoraussetzung desselben. Nicht nur in ihrer Jenseitigkeit, sondern auch in ihrer Diesseitigkeit muß Jenseitigkeit, der wahre existentielle Kern alles Seins, jenseitig sein, so daß Gott seine Jenseitigkeit im Diesseits erst verallgemeinert, dann spezialisiert. Gott muß auch abgesondert sein in dem Reichtum und in der Fülle, von denen seine Armut und Absonderung begleitet ist. Wenn Gott infolge seiner heiligen Lautlosigkeit und Verschwiegenheit allenthalben in der Weite und in der Tiefe laut und offenbar wird, so kann diese Verlautbarung selbst auch gleichsam nur lautlos geschehen. Wenn Gott so objektiv und voraussetzungslos ist, daß in seiner Objektivität das wahre lebendige Sein erfunden wird, daß alle seine subjektive, lebensvolle Wirklichkeit vor seiner Objektivität aufsteigt, so muß er auch in seiner Subjektivität selbst von einer objektiven Macht getragen sein. Und wenn Gott in seinem Wesen oder in seinem Willen so stille ist, daß er sich in seinem Wesen oder Willen mit eine aller Weite und Tiefe ermessenden Persönlichkeitskraft ausspricht, so ist auch die Macht seines Wortes selbst von heiliger Stille zum Dasein geweiht. Heilig ist der Herr nicht nur in seiner Heiligkeit, sondern auch in der notwendigen Äußerung und Offenbarung seiner Heiligkeit. Sollte nicht auch der freie Schöpferwille Gottes seine Heiligkeit und seine Objektivität beim unwillkürlichen Übergang in die Subjektivität und Persönlichkeit wahren? Die Frage des Seins ist in Gott gelöst und zwar in seiner Heiligkeit. Soll er diese Gewißheit des Seins wieder in Frage

ziehn, soll er aus dem Sein wieder ein Problem machen, dadurch, daß er sich unobjektiv und ungewiß in der unendlichen Weite und Tiefe der Immanenz, in der Frage von Raum und Zeit wie in einem Nichts verliert? Über alle Immanenz und Subjektivität auch der geschaffenen Welt hin erstreckt Gott seine Objektivität und Transzendenz als die Macht alles Wahrheitsseins und führt so alles Immanente heraus, in dem er es zum Anfang und zum Ende bringt. Nur indem Gott auch innerhalb seiner subjektiven Betätigung objektiv bleibt, subjektiviert er sich in bestimmter und erschöpfender Weise. Vollkommene, wahrhaft geschlossene Persönlichkeit ist von Heiligkeit beherrscht. Persönlichkeit ist etwas durchaus Bestimmtes. Die letzten Bestimmtheiten dieses Bestimmten treten nur heraus unter der steten Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit und Objektivität, die dem göttlichen Sein als seine Wahrheit anhaftet.

Innerhalb der endlichen Grenzen, die dem Immanenten vom Heiligen gezogen werden, bewegt es sich so unendlich oft in endlicher Weise, als sich das Heilige des göttlichen Weltwillens selbst bewegt und schließlich bewegen muß.

Dieselbe Heiligkeit, die erst und ursprünglich über der Wirklichkeit waltet, versetzt nachher, ohne ihre ursprüngliche Überlegenheit aufzugeben, ihre Überlegenheit und Objektivität zugleich in die Immanenz der Erscheinungs- und Wirklichkeitswelt als die alles hervorbringende und alles beherrschende Macht derselben, die ihre Jenseitigkeit und Überlegenheit in allen Subjektivitäten bewährt und behauptet.

So begrenzt heiliger freier Schöpferwille durch sich selbst in der Welt seiner Offenbarung immerdar, was begrenzt werden kann und soll. Er steht obenan und unter ihm und mit ihm beginnen und schließen sich die Immanenzen. Jede Einzeltätigkeit innerhalb der Diesseitigkeit wird durch jenen objektiven Einschlag in die Diesseitigkeit anfänglich und endgültig bestimmt. Anfang und Ende selbst stehen jedes für sich unter jener in das Gebiet der Erscheinungswelt direkt einschlägigen Heiligkeit. Alle die in der Erscheinungswelt Anfang und Ende wirkenden unendlich vielen persönlichen

Einzelprinzipien des göttlichen Weltwillens fassen sich nun in dem den Anfang und das Ende des Weltganzen beherrschenden allgemeinen und obersten Persönlichkeitsprinzip des göttlichen Weltwillens zusammen. Das Ganze des jenseitigen Jenseitigkeitswillens des freischaffenden Gottes kommt naturgemäß und notwendig in dem Ganzen des diesseitigen Jenseitigkeitswillens zum Ausdruck, welchen wir als das zusammenfassende gemeinsame Prinzip aller anfänglichen und endlichen Diesseitswirklichkeit erkennen. Von der Heiligkeitskraft dieses in der Immanenzwelt feststehenden und sich immerdar selbständig geltend machenden Persönlichkeitsprinzips des göttlichen Weltwillens ist alle anfängliche und endliche Bestimmtheit des zeitlichen Diesseits durchdrungen. Nur auf Grund eines heiligen, Anfang und Ende in sich beschließenden Allgemeinprinzips kann sich der göttliche Weltwille immer wieder zugleich als Prinzip heilig beginnen und heilig beenden.

Nicht nur die Erfahrung lediglich als Schlußbestimmtheit betrachtet, ist samt ihrer vorgängigen Anfangsbestimmtheit in jenem im Bereich des Diesseitigen und des Persönlichen gelegenen Heiligkeitsprinzip vorausgesetzt, sondern auch innerhalb der beschließenden Tätigkeit der Erfahrung selbst hat jenes Prinzip seine wirksame Geltung, insofern es die Anfangs- und Endbestimmtheit innerhalb der Sphäre der Erfahrungsbestimmtheit selbst beherrschend bewirkt und umfaßt. Denn alles, sei es anfänglich oder endlich geartet, ist selbst wieder anfänglich und endlich zugleich.

Die Erfahrungsbestimmtheit als eine Ganzheit im Ganzen, setzt, wie wir gesehen haben, zunächst eine Ganzheit des Ganzen voraus, welche sich uns als das allgemeine Prinzip alles Anfänglichen und Endlichen nicht nur innerhalb der Erfahrung, sondern auch außerhalb der Erfahrung in korrelativer Beziehung auf dieselbe erwies. Das aktuelle Ganze der Erfahrung hat samt dem Ganzen, das ihr aktuell vorangeht, seine Voraussetzung in jenem gemeinsamen Ganzen des heiligen Wirklichkeitsprinzips.

ββ) Die **besondere** Immanenzvoraussetzung (der göttliche Wille als persönliches „Aussichsein," oder als Vaterwille).

Aber die aktuelle Eigentümlichkeit der Erfahrungsbestimmtheit ist derart, daß diese Erfahrungsbestimmtheit außer der allgemeinen auch noch eine spezielle Voraussetzung haben muß. Erfahrung kann nach ihrer Eigenart, wie wir am Anfang gesehen haben, eines speziellen Vorwurfs nicht entbehren. Nur an einer einzelbestimmten Vorbedingung und nur in Beziehung auf sie kann sich prinzipiell und transzendental vorausgesetzte Erfahrung aktualisieren. Eine Allgemeinheit für sich allein kann Erfahrungsaktualität nie bewirken. Wie soll Erfahrung aus dem Allgemeinen die eigentümliche Spezialbestimmtheit nehmen, die sie sich durch ein besonderes Beziehungs- und Bestimmungsverhalten aneignet? Die eigentümliche Sonderbestimmtheit der der Erfahrung als einer Schlußbestimmtheit setzt auch in der Welt der göttlichen Kontingenz eine eigentümliche Sonderbestimmtheit voraus.

Die allgemeine Objektivität des persönlichen Willensprinzipes, in dessen objektiver Macht Immanenzgrund, Immanenzmedium und Immanenzzweck des göttlichen Kreaturwillens mit Einemmale beschlossen sind, besondert sich durch die Kraft des besonderen Immanenzmediums, nämlich des heiligen Willensgeistes, notwendig erst in der Objektivität des immanenten Willensgrundes, bevor sie sich durch die Kraft des gleichen Willensgeistes in dem immanenten Willenszweck oder in der göttlichen Willenserfahrung objektiviert. Wenn sich der aus der allgemeinen Geistigkeit, der Brücke zur Wirklichkeit, herausgesetzte und konstituierte objektive Persönlichkeitswille auseinanderlegt und spezialisiert, so entspricht es der inneren Ordnung und dem inneren Verhältnis der im Willensprinzip beschlossenen Willensmomente, daß die objektive Entwicklung des Grundmomentes der objektiven Entwicklung des Zweckmomentes vorangeht. Unmittelbar zu dem Zweck des besonderen Grundes und des besonderen

Zweckes wird das Mittel für beide, die spezielle Geisteskraft des Willens, besonders hervorgebracht. Durch die Kraft des des besonders hervorgebrachten und herausgesetzten speziellen Willensgeistes versetzt sich das objektive Persönlichkeitsprinzip des göttlichen Willens erst in die besondere Objektivität des Grundes und dann auf Grund dieser besonderen Objektivität in Kraft des von neuem aus der allgemeinen Geistigkeit zu besonderem Zwecke herausgesetzten Willensgeistes in die Objektivität des Zweckes oder der Erfahrung. Die Geistesmacht des göttlichen Willens tritt aus dem Prinzip und der Potenz des „Fürsichseins“, in welchem sie beschlossen liegt, aktuell heraus und bewirkt durch ihre aktuelle Existenzkraft sonderwirkliche Immanenz und Subjektivität, indem sie erst die Grenzen des Grundes und der Offenheit zieht, um dann den Grenzschluß der Innigkeit zu vollziehen. Diese durch aktuelle Objektivität bewirkte aktuelle Grenzvorbestimmung, ein Werk des Willensgeistes, muß der aktuellen Schlußgrenze des göttlichen Willens vorangehen. Die Anlage der logischen Ordnung, derzufolge der Willensgrund dem Willenszweck vorgeordnet ist, muß beim aktuellen Übergang in die sukzessive Einzelbestimmtheit zeit- und raumgeschichtlich werden. Während die Erfahrung des göttlichen Willens als der Willens*zweck* zusammen mit dem Willens*grund* seine Voraussetzung in dem Willens*prinzip*, während Willenszweck, Willensgrund und Willensprinzip aber zusammen mit ihrer persönlichen und geistigen Allgemeinheit ihre unbedingte und höchste Voraussetzung in der *reinen Transzendenz* und Objektivität des göttlichen *Willens* haben, hat die Erfahrung oder der Immanenzzweck des göttlichen Willens für sich allein, lediglich auf seine spezielle Eigenbestimmtheit gesehen, seine unterste Voraussetzung in dem speziellen Willens*grunde*. Dieser Willensgrund, dessen Immanenzvölligkeit von der objektiven Macht des Geistes geschaffen und getragen wird, ist das „*Fürsichsein*“ oder die Gesamtpersönlichkeit des freien Gotteswillens als persönliches „*Aussichsein*“ des freien, schöpferischen Gotteswillens oder als *Vaterwille*.

## 2. Allgemeine Betrachtung der relativen Gotteserfahrung selbst.

Dem in der Kraft des heiligen Geistes immer Grenzbestimmungen des Grundes treffenden Vater der unendlich Gleiches und unendlich Anderes schaffenden Willenskräfte folgt der heilige Sohneswille, der alle unendlich gleichen und unendlich anderen Willenskräfte des geistlich bestimmten Grundes durch die Kraft des zuletzt bestimmenden Geistes in der Innigkeit und Intensität der göttlichen Willenserfahrung zweckhaft beschließt. Dem wohlbegrenzten, festbestimmten „Aussich"sein des göttlichen Willens folgt das wohlbegrenzte, festbestimmte „Insichsein" des göttlichen Willens.

### α) Ihre Eigentümlichkeit.

Dieser göttliche Inwille hat, da er selbst mit allen seinen Willensvoraussetzungen Einen objektiven heiligen Willen darstellt, alle seine Unendlichkeit in Gleichheit und Anderheit fest in den heilsameu Schranken und in der wachsamen Zucht des Geistes. Der Wille Gottes als ein heiliger Wille, dessen Heiligkeit und Jenseitigkeit von aller möglichen Ausdrucksbestimmtheit und Diesseitigkeit begleitet ist, hat in dem heiligen Inwillen sein letztes Ende gefunden. Alles auch außer dem Heiligen und durch das Heilige des göttlichen Willens mögliche Immanente ist also festbestimmt, wie es dem Charakter des vom Heiligen gesetzten Immanenten gemäß nicht anders sein kann. Da es sich aber nicht um die Heiligkeit des Absoluten, sondern des Absichtlichen und Relativen handelt, so bewegt sich die Endlichkeit und Immanenz jener Willensinnigkeit, die von einer absichtlich bestimmten Heiligkeit kommt, in unendlichen Grenzen. Während sich Gottes Wesen in der Ewigkeit und ihrer Immanenz ein für allemal ohne Wiederholung verendlicht und bestimmt, verendlicht sich Gottes raum- und zeitschaffender Freiwille immer und immer wieder in der Unendlichkeit, indem er sich immer wieder in dem „Gleichen" gleich als in einem „Andern" d. h. also unendlicher Weise setzt.

Damit stehen wir schon mitten in der allgemeinen Betrachtung der relativen Gotteserfahrung selbst und zwar zunächst hinsichtlich ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit und Eigenbestimmtheit.

### $\alpha\alpha$) Eigentümlicher **Zustand** und **Wesen** der relativen Gotteserfahrung analog der ewigen Gotteserfahrung: Die **Liebe** bei Gelegenheit des Kreuzes.

Wie das relative Gottesganze dem absoluten Gottesganzen inhaltlich und qualitativ voll entspricht, so charakterisiert sich auch der Erfahrungsbestandteil des relativen Gottesganzen nach dem Inhalt seines Zustandes und seines Wesens analog der absoluten Erfahrung. Die relative Gotteserfahrung kommt zu ihrer Zeit und an ihrem Orte durch die heimsuchende Kraft des heiligen Geistes zustande, indem der göttliche Freiwille in kraft jenes Geistes Existenzgelegenheit nimmt, sich zu begegnen, zu widerfahren, so daß der Wille Gottes, der sich selbst überkommt, sich bekreuzt. So wird durch die Kraft des heiligen Willensgeistes die Existentialität der relativen Gotteserfahrung oder das Zustandekommen und die Zuständlichkeit der eigentümlichen Gelegenheit derselben bewirkt und diese eigentümliche Gelegenheit stellt sich im Kreuze dar. Aus der qualitativ gleichen Eigentümlichkeit der Existenzgelegenheit oder des Zustandes der relativen Erfahrungspersönlichkeit ergibt sich dann auch die Gleichheit des relativen Erfahrungswesens und seiner organischen Erscheinung. Indem sich der göttliche Wille betrifft, vertieft sich seine Weite. Dadurch, daß sich dieser Wille infolge seiner Selbstbeziehung mitten in seinem Flusse plötzlich stillstehend selbstbewußt aufrichtet und erhebt, dadurch, daß er sich in seiner besinnungslosen Ausgedehntheit von der andern Seite her entschlossen Halt gebietet und widersteht, um sich zur feststehenden Geltung, zur Selbständigkeit und Selbstbesinnung zu bringen, geht er in sich. So vereinigt und verinhaltlicht sich seine Offenheit, Gründlichkeit und Extensität: Die persönliche Innenwelt der göttlichen Willenspersönlichkeit tut sich

auf. Diese Inhaltlichkeit des göttlichen Willens bei Gelegenheit des Kreuzes ist nichts anderes als die Liebe. Diese persönliche Liebe ist nichts anderes als der Sohn, der in seinem Liebeswillen alle Kreatur, ihre Existenz und ihren Inhalt frei beschlossen hat. So stimmt das Wesen der relativen Gotteserfahrung mit dem Wesen der absoluten Gotteserfahrung überein. Auch die Erscheinung ferner dieses relativen Erfahrungswesens ist qualitativ keine andere. Auch der Liebeswille ist unwillkürlich umspielt von dem freien Spiel eines wohl organisierten Ausdrucks, einer wohl geordneten Erscheinung seiner selbst. Spricht nicht auch das Geheimnis der kreatürlichen Gottesliebe allenthalben in der Kreatur ein im höchsten Logos vollendetes, vollkommen artikuliertes Wort? Auch hienieden inmitten der Welt des freien Gotteswillens, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist das lichtvolle Phänomen der geheimnisvollen Sprache der göttlichen Schöpferliebe wahrzunehmen.

### ββ) Der Unterschied der relativen Gotteserfahrung von der ewigen Erfahrung hinsichtlich des Existenzgrades: Die Unendlichkeit der relativen Erfahrung infolge ihrer unvollkommenen Endlichkeit.

Es ist also die gleiche Liebe, die sich in der Ewigkeit und in der Zeit gleiche Lage und gleiche Erscheinung gibt. Gleich ist im Ewigen wie im Zeitlichen die Existenz selbst. Gleich ist die Existenzart und Existenzqualität, aber nicht der Existenzgrad und die Existenzintensität. Die Gottinnigkeit hat in der Zeit den Grad und die Intensität ihrer notwendig gleichgearteten Existenzialität herabgesetzt. Die kreatürliche Gottinnigkeit stellt ihr notwendig gleichartiges Dasein in einer eigentümlichen Existenzbeschränktheit und Existenzminderung dar, die sich notwendig in eigentümlichen Formen ausdrückt, die der allgemeinen Bedeutung und Folge jener Existenzbeschränktheit entsprechen müssen. Dieser von Gott frei herabgesetzte Grad der Existentialität besteht, wie wir bereits ausführten, darin, daß sich Gott selbst und eigens

will und beabsichtigt. Daß Gott sich will, bedeutet, daß er seine Existentialität nach dem Grade beschränkt. Unter dem Einfluß dieser die Existentialität dem Grade nach beschränkenden und vermindernden Geflissentlichkeit Gottes gestaltet sich auch die relative Gottinnigkeit oder die relative Gotteserfahrung hinsichtlich der Intensität ihrer Existenz in einer ganz eigentümlichen Weise. Ist nun Unendlichkeit als die Folge schlechter Endlichkeit die Konsequenz der Absichtlichkeit, so stellt sich auch die allgemeine Form der Existenzintensität bei der Relativerfahrung als unvollkommene, schlechte Endlichkeit und infolgedessen als Unendlichkeit dieser schlechten Endlichkeit heraus. In der ganzen relativen Gotteswelt realisiert sich durch alle Stufen, durch alle Gleichheiten und Unterschiede dieser Welt hindurch die religiöse Erfahrung, sofern sie aus der göttlichen Absichtlichkeit hervorgebracht ist, durchgehends in jener schlecht endlichen und somit unendlichen Weise. Sie vermag die Grenze, die in der Ewigkeit der absoluten Erfahrung ein- für allemal gezogen erscheint, nie völlig zu ziehen. Indem sie sich der Absicht gemäß, von der sie getragen wird, nach und nach vollzieht, fällt sie ab und läßt sie in ihrer Kraft nach, bis sie zuletzt ganz aufhört, ohne ihr Ziel, Gott in der Innigkeit zu verendlichen, erreicht zu haben. Darum setzt sie sich mit einem neuen Willensimpuls von neuem ein. So geschieht es, daß sie in der Absicht, Gott in ihr zu verinnigen und zu verendlichen, unendlich wird. Diese allgemeine Formalität der Existenzintensität, worin die relative Gotteserfahrung ihre mit dem Ewigen gleiche Existenzqualität von der ewigen Erfahrung unterscheidet, erstreckt sich über die gesamte Kreatur.

### β) Ihr Umfang und ihre allgemeine Formalität.

Nachdem wir die in quantitativer Hinsicht eigentümliche Beschaffenheit der relativen Gotteserfahrung kennen zu lernen suchten, erhebt sich noch die Frage nach dem eigentümlichen Umfang derselben. Soweit das Geheimnis reicht, welches notwendig und unwillkürlich zur Selbstoffenbarung führt, so

weit reicht auch die Erfahrung, welche ja in jene Selbstoffenbarung eingeschlossen ist. Ist das Geheimnis Kreaturgeheimnis d. h. absichtlich und damit unendlich bestimmt, so ist es auch die Erfahrung. Die absolute Erfahrung gehört also in das ewige All, die relative Erfahrung aber, die Erfahrung eines göttlichen Geheimnisses, welches als Geheimnis göttlicher Absicht in die Unendlichkeit ausgebreitet ist, erstreckt sich in das Unendliche und gehört in das unendliche All. Erfahrung ist immer tief. Die Tiefe der relativen Gottes-Erfahrung ist unendlich. Ewige Tiefe vereinigt in sich die ewige Weite ewigen Geheimnisses. Unendliche Tiefe aber vereinigt die unendliche Weite unendlichen Geheimnisses. Relative Gotteserfahrung liegt im Naturbereich dieses unendlichen Geheimnisses. Die Unendlichkeit des göttlichen Geheimnisses besteht in dem Geheimnis seiner Absichtlichkeit. Irgend einmal nun hat diese Absichtlichkeit, diese willkürliche Selbst-Setzung Gottes einen Anfang genommen. Irgend einmal ist sie ursprünglich gewesen. Aber diese erste Ursprünglichkeit als eine geflissentliche Ursprünglichkeit muß notwendig sich selbst sowohl in sich wie außer sich unendlich wiederholen und in dieser Wiederholung der ersten Ursprünglichkeit nach innen und außen unendlich abschwächen. Da aber des ewigen Gottes irgend einmal gefaßter Zeitwille ernsthaft ist und sich selbst und seine in voller sittlicher Freiheit getroffene Entscheidung nicht verleugnen kann, so kann dieser Wille nicht zulassen, daß er sich in der Unendlichkeit unendlich abgeschwächt gleichsam verliert. Der Wille Gottes, der seine Ursprünglichkeit unendlich oft gesetzt hat, will und muß sich also, weil er dem Notwendigen gemäß, an dem seine Willkürlichkeit haftet, sich selbst gleich ist und weil er will, was er gewollt hat, unabhängig von seiner ersten Ursprünglichkeit wieder ganz eigens und ursprünglich setzen. Solche ursprüngliche aus dem Absoluten heraus geschehende Selbstsetzung ist gleichsam eine Wiedergeburt. Eine sich selbst immer innerlich und äußerlich unendlich wiederholende Ursprünglichkeit folgt so in unendlicher freinotwendiger Ursprünglichkeit der anderen. Derselbe

Wille, der herabsinkt und sich unendlich verliert, gewinnt und erhebt sich unendlich wieder. Jede Ursprünglichkeit leitet sich selbst unendlich ab. Durch den unendlichen Kosmos einer jeden abgeleiteten Ursprünglichkeit bricht wieder eine eigene, neue und ursprüngliche Ursprünglichkeit durch. Jede eigene Ursprünglichkeit, die sich, wie schon gesagt, nach innen und nach außen selbst unendlich ableitet, bildet einen Kosmos, der selbst wieder unendlich viele, abgeleitete, relativ selbständige und relativ eigne κόσμος in sich und seiner Ursprünglichkeit befaßt. Jedem der unendlich vielen Kosmoi, die mit jeder der unendlichen Eigenursprünglichkeiten gesetzt werden, liegt eine eigne Ursprünglichkeit zugrunde, die sich nach innen und nach außen mit Notwendigkeit, da sie ja beabsichtigt ist, freiwillig wiederholt, mit jeder Selbstwiederholung ihrer Freiwilligkeit aber sich nach innen und nach außen abwärts stuft. Die relative Erfahrung dehnt sich nun auf jede dieser unendlich vielen Willensursprünglichkeiten Gottes und ihren zugehörigen Kosmos aus.

r κόσμος er relaen Gottesfahrung nerhalb r sich undlich abitenden d abstuden göttlichen illensurrünglichkeit.

Wie sich in dem Kosmos, dem wir angehören, die zu grundeliegende, eigene und selbständige Willensursprünglichkeit Gottes ableitet und abstuft und wie sich relative Gotteserfahrung durch alle Stufen dieser Ableitung bis zur Ursprünglichkeit selbst, die sich ableitet, hindurchzieht, haben wir nun noch genauer zu erwägen, um dann auf die menschliche Gotteserfahrung als auf einen auf bestimmter Stufe gelegenen Teil in dem Kosmos der gesamten Willenserfahrung Gottes zu kommen.

Indem sich Gott beabsichtigt, beschränkt er sich von außen, und indem er sich von außen beschränkt, muß er sich wiederholen, da sich Einfalt wahrhaft einmal und völlig nur einfältig und schlechthin, aber nicht absichtlich und ostentativ fassen kann.

### *αα*) Der schöpferische **Urwille** Gottes und seine innere Unendlichkeit (innere Selbstsetzung).

Nun muß es einen Moment geben, wo Gott, wenn und sofern er sich will, sich erstmals und rein ursprünglich will.

Die Form dieser ursprünglichen Willensursprünglichkeit ist so rein und zart, als Form von Absicht nur sein kann. In dieser eigensursprünglichen Willensform ist Gott völliger als in jeder anderen abgeleiteten, die nachfolgt. In ihr befindet er sich relativ am völligsten, so völlig, als es Ihm, der da wahrhaft völlig nur in seiner Schlichtheit ist, nur möglich ist, sich in absichtliche Bedeutung zu fassen. Was nun in Kraft dieses ursprünglichen, erstmaligen Willens begriffen zu werden gesucht wird, wird, da es nicht begriffen werden kann, von diesem ursprünglichen Willen über sich selbst in sich selbst, in seine eigene, innerliche Unendlichkeit hinausgedrängt. Die ursprüngliche Willensursprünglichkeit leitet sich innerlich in sich selber ab. Die erste Selbst-Absicht Gottes breitet sich selbst in sich selbst in die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit aus. Innerhalb dieser unendlichen Welt der ersten Willensursprünglichkeit wiederholt sich der ursprüngliche Wille unaufhörlich in sich selbst. Indem er sich jedesmal in sich selber hervorbringt, bringt er jedesmal eine innerlich abgeleitete Fülle, Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Ordnung göttlicher Ursprünglichkeit hervor. Der ursprüngliche Wille strömt und läuft beständig in sich selber über von der Fülle, die er nicht zu fassen und nicht zu behalten vermag. Jeden Überstrom der über seine innere Beschränktheit hinaus flutenden Fülle sucht er wieder zu fassen, indem er sich von neuem setzt, um die Überfülle zu begreifen. Nun wiederholt sich das Gleiche. Über alle seine inneren Selbstsetzungen, über all seine innere, immer wiederholte Beschränktheit geht ein und derselbe Überstrom der göttlichen Wesensfälle hin. Das ist seine **innere** Unendlichkeit. In diesem unendlichen Meer des ununterbrochenen Überstroms tauchen beständig unterbrechend die Einzelpunkte und Einzelmomente der göttlichen Willensakte ein und auf. Und jeder ursprüngliche, in sich abgeleitete Willensakt hat sein Geheimnis und seine Offenbarung, seine Jenseitigkeit und seine Diesseitigkeit, seine Transzendenz und seine Persönlichkeit. Und in jeder Persönlichkeit des Willens offenbart das Geheimnis des Willens seine Macht und seine Liebe. Der

ursprüngliche Wille erlebt und erfährt sich, so oft er sich in sich selbst wiederholt. In dem Ozean der göttlichen Lichtunendlichkeit sind die Erfahrungsmomente die frei-notwendig[1]) aufsprühenden Lichtfunken, die durch ihr eigentümliches Auftreten die Unendlichkeit zur Folge haben, welche über sie wie ein Überstrom des Göttlichen ergeht. Aber mit jeder Wiederholung in sich selbst nimmt die Leuchtkraft des ursprünglichen Erfahrungsmomentes ab, die Macht der Unendlichkeit aber, die Macht des über den Willen und seine Erfahrung hingehenden und hinausflutenden Überstroms göttlicher Fülle nimmt zu. Indem sich die Willensursprünglichkeit samt ihrem Erfahrungsinhalt unendlich in sich selbst wiederholt, wird sie in sich selbst unendlich minimal. Darin liegt die innere Beschränktheit und Unzulänglichkeit auch der ursprünglichsten Willensform. Sie schüttet sich innerlich in sich selbst aus und wird sich in sich selber äußerlich. Sie ergießt sich eigens in ihre innere Unendlichkeit. So auch ihre Erfahrung. Es gelingt dem Willen, selbst zu sein, sich zu behaupten und in sich zu bleiben. Aber es gelingt ihm nicht, der Unendlichkeit und Äußerlichkeit seiner selbst und seiner Eigenheit zu entrinnen. Es gelingt ihm, seine Selbstheit, Eigenheit und Innerlichkeit nur in der unendlichen Äußerlichkeit seiner selbst festzuhalten, also auch innerlich nur auf äußerliche Weise zu bleiben. So auch seiner Erfahrung. Davon macht selbst der ursprünglichste Wille keine Ausnahme, da ja alles, was Absichtswille heißt, äußerlich beschränkt ist. Der ursprüngliche Wille ist wohl der Wille von größtmöglicher Kraft, aber auch seine Kraft vermag das Naturwesen des Absoluten nicht völlig zu fassen und zu ertragen. Auch seine Erfahrung flieht und fließt mit ihm selbst in freiem Flusse vor dem Überfluß und der Übermacht des Absoluten, auf das sie sich richten, ins Unendliche. Auch der göttliche Urwille selbst ist infolge seiner willkürlichen Selbstbeschränktheit der willkürlichen Notwendigkeit der

---

[1]) Diese Notwendigkeit und Freiheit sind aber, weil kreatürlich, äußerlicher, ans Mechanische streifender Art.

Selbstunendlichkeit unterworfen. Diese Unendlichkeit, der sich die göttliche Willensursprünglichkeit selbst samt ihrer Erfahrung freiwillig untergibt, indem sie sich durch ihren Selbstwillen mit Freiheit die äußere Notwendigkeit ihres inneren Gesetzes schafft, ist ihre innere Unendlichkeit, kraft deren sie sich innerlich ableitet. Diese ursprünglichste Gotteswelt ist die Welt des schöpferischen Urwillens, der hier seine geheime, schöpferische Willenskraft im Vater, Sohn und Geist aufs höchste und vollkommenste dokumentiert.

### ββ) Die dem schöpferischen Urwillen **zunächststehende** Willenswelt (Engelwelt).

Weil Gottes Willen auch in seiner ursprünglichsten Form das Absolute, das er will und das kein Wille zu fassen vermag, nicht gelingt, so muß sich dieser Wille, nachdem er ursprünglichst wirksam gewesen ist, sich von neuem geltend machen. Denn nur, wenn der Wille befriedigt worden wäre, könnte und müßte er sich aufheben. Auf den ersten Willen folgt also notwendig infolge seiner freien Beschränktheit ein zweiter Wille gleicher Art. Der in sich selbst unendlich gewordene Wille setzt sich, da ihm innerhalb seiner selbst, in seiner inneren Selbstsetzung sein Wille nicht befriedigend und genugsam erfüllt worden ist, notwendigerweise nun in kraft einer abgeleiteten Ursprünglichkeit **ausser** ihm selbst, um innerhalb dieser zweiten Selbstsetzung unter Wahrung seiner wiederholten und neugesetzten Eigenheit zum zweitenmale zu versuchen, des Absoluten habhaft zu werden. Nachdem sich der erste Wille innerlich abgeleitet hatte, leitet er sich nun **äusserlich** ab, um sich auch in dieser rein äußerlichen Wiederholung seiner selbst innerlich zu wiederholen. Die ursprüngliche Eigenheit des göttlichen Willens, die sich in sich selbst veräußert hat, veräußert sich nun außer ihr selbst. Wie sich aber die ursprüngliche Eigenheit selbst in sich selbst unendlich veräußerte, so veräußert sich auch die abgeleitete und rein äußerlich gewordene Ursprünglichkeit und Eigenheit selbst **in** sich selbst auf unendliche Weise. Der

erste Wille mit seiner Selbstunendlichkeit geht infolge seines Unvermögens, infolge seiner Selbstunendlichkeit, freinotwendig in seine äußere Äußerlichkeit über, nachdem er mit Hilfe der inneren Äußerlichkeit seiner selbst und seiner Ursprünglichkeit das Absolute nicht zu begreifen vermochte. Nachdem er bei seiner ersten Selbstsetzung lediglich die notwendige innere Konsequenz seiner selbst und seiner Freiheit gezogen hat, zieht er nun zugleich mit jener fortdauernden inneren Konsequenz die notwendige äußere Konsequenz seiner Freiheit, indem er sich nun als äußerlicher oder abgeleiteter Wille Gottes innerlich und in sich selbst unendlich veräußert. Dieser zweite Wille, den der erste, wahrhaft ursprüngliche im Gefolge hat, hat also auch seine **innere** Äußerung oder Unendlichkeit wie der erste. Die erste, ursprüngliche Äußerung oder Unendlichkeit überschreitet und übergeht sich selbst und geht über in eine zweite abgeleitete, äußere Äußerung oder Unendlichkeit. Diese zweite, äußere Äußerung oder äußere Unendlichkeit hat ihre Eigenart und Selbständigkeit wie die erste innere und ganz ursprüngliche Äußerung, die ihr vorangeht und wie die andern Willensäußerungen, die ihr nachfolgen. Aber diese Eigenheit ist abgeleiteter Art. Sie hat auch den gleichen Inhalt, wie die erste Äußerung; es ist der gleiche freie Gotteswille, der sich äußert. Ihr Gotteswille hat das gleiche Geheimnis an sich und die gleiche Offenbarungswirklichkeit für sich. Ihr Gotteswille ist ebenso persönlich, ebenso dreieinig. Ihre Persönlichkeit ist am Anfang ebenso machtvoll und väterlich, am Ende ebenso liebevoll und innig. Auch die Kraft ihres Daseins ist die gleiche, nämlich der heilige Geist. Sie feiert das gleiche heilige Erlebnis, indem sich dasselbe Absolute, derselbe Gott befaßt. Aber sie befaßt es nicht so intensiv, nicht so existentiell. Ihre Daseinsstufe steht tiefer. Ihre existentielle Intensität ist geringer. In die höchste Existentialität, des ursprünglichsten Gotteswillens ist alle übrige Existentialität auch die des erstabgeleiteten Gotteswillens erhoben. Die Daseinsform dieses erst abgeleiteten Willens samt seiner inneren und eigenen Selbstäußerung und Selbst-

unendlichkeit ist gerade um eine Stufe minder rein und stark. Der Gotteswille, der sich hierin unendlich ableitet, befindet sich hier gleichsam in einer Existenz zweiten Grades. Die Kraft und Freiheit dieses zweiten göttlichen Willensentschlusses, der durch den erst-ursprünglichen frei-notwendig bedingt ist, ist infolge der Ableitung schon abgeschwächt. Aus sich selbst abgeleitete Willensursprünglichkeit hat notwendig an Kraft und Energie verloren. Von allen sich außer ihm selbst sich vollziehenden Selbstsetzungen des göttlichen Willens kommt sicher Eine seiner ursprünglichen Selbstsetzung am nächsten. Diese dem schöpferischen Urwillen zunächststehende Selbstsetzung des göttlichen Willens ist es, von der wir hier eben reden. Wir sind geneigt, in dieser dem schöpferischen Urwillen zunächst stehenden Selbstsetzung des göttlichen Willens d. i. in dem Kosmos dieser Selbstsetzung des Gotteswillens, welcher innerhalb des gesamten aus dem Urwillen unendlich abgeleiteten Willens eine selbständige, eigene Stellung mit einer eigenen Äußerung, mit einer inneren Geschichtsunendlichkeit einnimmt, die Welt der himmlischen Geister d. i. der Engel zu erblicken. Wir sind genötigt, den Lebewesen dieser Welt die tiefste und intensivste Gotteserfahrung nach und nächst Gott zuzuschreiben.

### γγ) Die **Unendlichkeit** der äußeren Selbstsetzung des göttlichen Willens (äußere Unendlichkeit) und ihre innere Unendlichkeit.

Wie nun der erstschöpferische oder Urwille, so veräußert und verunendlicht sich auch der zweite Wille und jeder weitere Wille, der auf den Urwillen folgt, **in** ihm selber. Wie der erste Wille infolge seiner Selbstäußerung und Selbst-Unendlichkeit d. h. infolge seines eigenen Unvermögens, das Absolute zu fassen, einen zweiten, wiederholten Willen zur Folge hat, so hat auch der zweite Wille infolge der gleichen notwendigen Selbstäußerung, infolge der gleichen unendlichen Selbstbeschränktheit dem Absoluten gegenüber einen dritten Willen, eine dritte Wiederholung der göttlichen Selbstsetzung zur Folge, deren innere Unendlichkeit und Ungenugsamkeit

eine weitere Selbstsetzung nach sich zieht. Die in jeder göttlichen Willenssetzung zwangsnotwendig wiederkehrende innere Unendlichkeit, die mit dem Begriff des Willensmäßigen und Absichtlichen selbst gesetzt ist, hat also mit Zwangsnotwendigkeit eine unendliche Wiederholung der äußeren oder rein äußerlich abgeleiteten Selbstsetzung des göttlichen Willens oder eine von der inneren Unendlichkeit unterschiedene, aber durch sie bedingte äußere Unendlichkeit des göttlichen Selbstwillens zur Folge. Der in unendlichen Einzelkosmoi abgestufte Makrokosmos der äußeren Unendlichkeit beschließt den in den gleichen Einzelkosmoi abgestuften Mikrokosmos der inneren Unendlichkeit in sich. Der in ihm selbst und außer ihm unendliche Kosmos des göttlichen Urwillens befaßt alle seine außer ihm befindlichen, in sich selbst unendlichen Kosmoi d. h. alle seine abgeleiteten Kosmoi in sich zu einem Gesamtkosmos der inneren und äußeren Unendlichkeit. Jede folgende, aus dem Urwillen sich ableitende göttliche Willensunendlichkeit bedeutet eine gröbere und schwächere Existenzform, einen geringeren Existenzgrad des göttlichen Willens, da mit jeder Abnahme der Ursprünglichkeit und Tiefe des Willens seine Natürlichkeit abnimmt, seine Fläche zunimmt und seine Absichlichkeit hervortritt. Der in unendlich häufiger Wiederholung sich außer ihm selbst setzende göttliche Erstwille bringt also den gleichen aus dem Absoluten genommenen Inhalt in unendlich abgeschwächtem Existenzgrade zum Ausdruck. Zu dem Daseinsminimum der inneren Unendlichkeit kommt das Daseinsminimum der äußeren Unendlichkeit hinzu. Auf allen Stufen der äußeren Unendlichkeit wiederholt der göttliche Erstwille mit sich selber seine in seine dreieinige Persönlichkeit eingeschlossene persönliche Erfahrung, indem er sich zugleich auf jeder Stufe an jedem Punkte seiner äußeren Unendlichkeit erfahrungsgemäß in sich selbst verunendlicht und veräußert.

### δδ) Zusammenfassung.

Überschauen wir noch einmal das Gesamtgebiet des göttlichen Selbst(Welt-)Willens, in dem wesensnotwendig überall

göttliche Willenserfahrung vorkommt, so ergibt sich Folgendes. Der Kosmos eines erstschöpferischen göttlichen Urwillens ist nach zwei Seiten, nach innen und nach außen, unendlich ausgedehnt. Der ursprüngliche Wille veräußert und verunendlicht sich außer ihm selbst, wie und weil er sich in ihm **selbst** veräußert und verunendlicht. In seiner Äußerung besteht seine Unendlichkeit. Seine Äußerung in ihm selbst oder seine Selbstäußerung ist seine **innere** Unendlichkeit. Seine Äußerung außer ihm selbst oder seine Außenäußerung ist seine **äußere** Unendlichkeit. Wie der göttliche Wille, so ist auch die ihm notwendig zugehörige Erfahrung als ein Bestandtteil des Willens unendlich. Wie der Wille selbst, so breitet sich auch seine Erfahrung über die von ihm und mit ihm selbst frei und zwangsnotwendig gesetzte Unendlichkeit aus. Sie erstreckt sich über den gesamten Kosmos der inneren und äußeren Unendlichkeit des göttlichen Absichtswillens. Jede Erfahrung aber ist der Stufe angemessen, auf welcher der ihr zugehörige freie Gotteswille steht. Jeder Kosmos innerhalb des aus dem göttlichen Urwillen resultierenden und sich heraussetzenden Gesamtkosmos hat seine entsprechende Gotteserfahrung.

### εε) Das **freie** Verhältnis der relativen Gotteserfahrung innerhalb des Gesamt-*κόσμος* der äußeren Unendlichkeit des göttlichen Urwillens.

Werfen wir nun in Beziehung auf das Erfahrungsmoment noch einen Blick auf das gegenseitige Verhältnis der in dem höchsten und ursprünglichen Kosmos des göttlichen Urwillens zu einem Gesamtkosmos befaßten einzelnen *κόσμοι* der äußeren Willensunendlichkeit.

#### א) Das allgemeine gegenseitige Verhältnis der *Κόσμοι* des göttlichen Willens in jener Unendlichkeit: Die Freiheit des göttlichen Willens und seiner Erfahrung.

Alles hängt hier zunächst davon ab, daß der göttliche Urwille sich selbst wie seine folgenden von ihm sich ab-

leitenden Selbstsetzungen allen nachfolgenden Selbstsetzungen gegenüber a priori behauptet. Es kommt alles darauf an, daß dieses Prae, diese unbedingte Eigenheit und Selbständigkeit des göttlichen Willens, wodurch er stets sich selbst bedingt, gewahrt bleibt. Ohne Freiheit kann dieser Wille und seine Welt nicht bestehen. Er besteht nur in der Unendlichkeit, weil die Unendlichkeit in ihm und seiner Freiheit besteht. Nur indem der ursprüngliche Gotteswille sich als Wirkendes und Gewirktes unterscheidet, nur indem er sich und seine freie Unterschiedenheit in sich und allen seinen Wiederholungen bewahrt, kann er sich ins Unendliche ausdehnen. Entweder *ist* dieser freie Wille und mit ihm und seiner freien Priorität ist Welt und Unendlichkeit. Oder er ist *nicht*, dann ist auch seine Unendlichkeit nicht. Der schöpferische Tatwille will und muß immer in sein Werk eingehen, aber er kann und darf sich nicht in ihm verlieren und aufgeben, sonst hört nicht nur *er*, sondern auch sein Werk auf, zu sein. Nur unter stetem freiem *Vorbehalt* seiner selbst, welcher die so notwendig innere *Distanz* aufrecht erhält, kann der göttliche Wille wirksam wirken, kann er sich frei bedingen und hingeben, um sich im Anschluß an diese ihn selbst bedingende freie Hingabe auf Grund dieser Naturgrundlage zu freier sittlicher Behauptung seiner selbst zu erheben. Nur von seinem eigenen, unverrückbar von vornherein immer feststehenden Standpunkte aus kann sich der göttliche Wille frei erniedrigen und herabsetzen, um sich in geordneter Stufenfolge von jener Niedrigkeit aus in natürlicher Anlehnung an sie mit freier sittlicher Kraft zu seiner Höhe, auf der er von vornherein steht, emporzuheben. Von dieser Apriorität aus kann er sich und muß er sich bis ins Unendliche hingeben, ohne sich darin zu verlieren, vielmehr, um sich mit Hilfe dessen, darein er sich gegeben, in Kraft seiner metaphysischen, heiligen Freiheit sittlich wieder zu gewinnen. In diesem metaphysischen Prae des Gotteswillens liegt das Geheimnis der Tatsache einer heiligen den ganzen Kosmos durchdringenden Teleologie alles Seins und Geschehens, vermöge deren alles scheinbare Herabsinken, alle scheinbare

Verlorenheit und Niedrigkeit doch insgeheim im Herzen eine umgekehrte, höhere Anlage zeigt und in Wahrheit und Wirklichkeit eine heilige Zielstrebigkeit, ein zielbewußtes, metaphysisch versichertes Aufwärtsstreben bedeutet, so daß hienach alles Kosmische insgeheim und a priori nicht nur Mittel zu einem Zwecke, sondern selber Zweck eines Mittels sein müßte. Jeder unter dem höchsten Gotteswillen stehende, eine Unendlichkeit (*κόσμος*) setzende Gotteswille weiß sich in Kraft des göttlichen Urwillens ebenso zu sich erheben wie zu seinem nächst höheren Gotteswillen erhoben. Erhebend also und erhoben zugleich weiß er sich ebenso letzten Endes in dem ursprünglichen Gotteswillen aufgehoben wie letzten Endes in Unendlichkeit jenes Willens heraus gesetzt, wie er auch sich selbst selbständig und eigens dazwischen gestellt weiß.

### ב) Die Geneigtheit des relativen Gotteswillens und seiner Erfahrung.

Im freien Besitze seiner selbst ist es alsdann dem göttlichen Willen natürlich, einer Zwangsnotwendigkeit folgend, in sich selbst gleich als in einen Andern überzugehen und in dem sich selbst zu finden. In seiner freien, selbständigen Selbstsicherheit ist es ihm natürlich, voller herzlicher Neigung sich zu seinem zwingenden Muß herabzulassen und zu beugen, um sich in dem aufzurichten und aufrecht zu erhalten. Der freie Gotteswille gibt sein eignes freies Ich unter dem metaphysischen Vorbehalt seiner selbst an sich als an ein nächstfolgendes „anderes“ Willens-Ich hin, um sein „Eines“, eignes Ich aus seinem „andern“ frei zu erholen. Mit andern Worten: Der unveränderliche Wille verändert sich nächstens zum Zwecke seiner selbst. Jeder frühere Wille ist, in dem er von vornherein bei sich selbst ist, doch immer zugleich frei natürlich auf die Zwangsnotwendigkeit des nachfolgenden gerichtet. Infolge dieser Richtung und Neigung gibt er sich an den andern Willen hin und gibt sich in ihm auf. Alles Höhere hat eine Neigung zum Niedrigeren. Die Engel sind

von Natur der Notwendigkeit des Menschen ergeben. Der Mensch erhebt sich durch die Kraft seines überlegenen Geistes über das Animalische, in das er durch die Kraft dieses Geistes erniedrigt wird. Das Tier erhebt das Pflanzliche zum Wesen, in dem es durch seine überlegene Kraft in die Nötigung des Pflanzlichen eingeht, um es zum Tierischen zu erheben. So geht es bis in das Unendliche. Überall und immer macht sich das Höhere in dem Niedrigeren freiwillig nötig und gibt ihm notgedrungen seine Freiheit und sein Wesen. Durch das von ihm gewirkte Wesen des Niedrigeren führt sich das Höhere zu seinem eigenen höheren Wesen empor. Die Selbständigkeit des Gotteswillens verändert sich in keiner Veränderung der Unendlichkeit. Wahrhafte Freiheit und Selbständigkeit verliert sich in Anderständigkeit und kehrt wieder zurück. Wahrhafte Einsamkeit verändert und bewahrt sich. Was an Einem Punkt wahrhaft frei ist, ist überall und unendlich. Was wirklich allenthalben und ausgedehnt ist, muß frei an Einem Punkte sein. Aber die Selbständigkeit hat das Prae und das Prius.

Bei aller Ausgelassenheit — richtig verstanden! — ist Gottes Wille doch daheim. Von vornherein auf dem Standpunkt stehend, auf dem er beharrt, kann er nicht anders als ausgehend in sich einzugehen, als sich verlierend sich zu finden. Auf dem Wege zum Andern gewinnt er sich selbst und kehrt er zu sich selbst zurück. Im Andern aufgehend und vergehend, ersteht er selbst. Sich vermindernd, vermehrt er sich. Aber es ist mehr, daheim sein, als draußen sein, selbsteigentlich sein als ein Anderes sein. Es ist mehr einsam sein, als gemeinsam sein. Eines ist mehr als vielerlei. Heiligkeit ist mehr als Liebe, und alle Liebe soll und will sich ins Heiligtum erheben. Aber einen andern Weg zu sich selbst als Liebe kennt Heiligkeit nicht. Sie muß diesen Weg gehen. Der Weg aber liegt unter ihr“.

Gotteswille also, der da hat, wird sich umsomehr zugeben, je mehr er sich abgibt. Er wird auf jeder Stufe, als Engel, als Mensch oder als eine andere Kreatur von vornherein die ihm zukommende, mehr oder weniger ursprüng-

liche Selbständigkeit und Eigenheit dem göttlichen Urwillen gemäß wahren; dann wird er lieben und sich mitteilen, und liebevoll geneigt den Weg zu sich selbst und seiner Selbständigkeit zurückfinden.

Genau so wird sich die Gotteserfahrung verhalten, in der sich die persönliche Offenbarung des Geheimnisses jenes Willens beschließt und in der jener Wille phänomenal wird. Sie weiß sich begründet in der ursprünglichsten Freiheit der ursprünglichsten Gotteserfahrung, die sich der Unendlichkeit mitteilt, um sich über die Unendlichkeit zu erheben. Sie weiß sich durchzogen von der sich ihr mitteilenden Selbständigkeit jener ursprünglichsten Gotteserfahrung, kraft welcher Selbständigkeit sie selber, auf welcher Stufe innerhalb der Unendlichkeit sie sich auch gestellt finden mag, in das Unendliche und Gewöhnliche unter ihr ausdehnt und hingibt, um sich darüber zu ihrer eigenen Höhe zu erheben. Aller Unterwille wird in ihrem erhabenen Selbst- und Überwillen wahrhaft lebendig, während sie selbst in ihrem Überwillen im Unterwillen auflebt und auslebt. Je mehr sie sich selbst erfährt, umsomehr hegt und beherrscht sie in sich Erfahrung des Anderen. Der selbständige göttliche Wille teilt keine Erfahrung mit, die nicht selber wieder selbständig d. h. mitteilbar wäre. Selbständig in allen ihren Mitteilungen herrscht und dient sie immer zugleich. Die göttliche Erfahrung innerhalb des Gesamtkosmos des schöpferischen Urwillens nimmt keine andere Erfahrung, der sie sich dienstbar hingegeben, beherrschend und erhebend in sich auf, die sie nicht selbst wieder als ein „Anderes" in dem „Einen" einer höheren Erfahrung, zu allerhöchst in der sittlichen Erfahrung des ursprünglichsten Gotteswillens erhoben und erhöht sein ließe.

Die Selbständigkeit der von Absichtlichkeit hervorgebrachten relativen Gotteserfahrung ist also derart, daß diese Erfahrung zwar infolge jener Absichtlichkeit immer gemeiniglich und geneigt ist, aber sich infolge ihrer Selbständigkeit doch auch immer wieder zugleich aus der Neigung und Gemeinschaft frei sittlich zur Einsamkeit erholt und erhebt.

Nachdem sich relative Gotteserfahrung einmal absichtlich gesetzt hat, kann sie dem Zug zur Unendlichkeit nicht mehr widerstehen, aber es ist doch in jedem Momente und durchgehends freigewollte Unendlichkeit, soweit absichtlicher am Absoluten gelegener und angeschlossener Wille Freiheit des Willens überhaupt zuläßt. Relative Gotteserfahrung ist so auf allen Stufen absichtlich und freiwillig unendlich. Der Anstoß und die Initiative zu dieser absichtlich-unendlichen Gotteserfahrung geht von der in den ursprünglichsten Gotteswillen eingeschlossenen ursprünglichsten Gotteserfahrung aus. Von dieser urschöpferischen Bewegungsquelle aus pflanzt und setzt sich die Willensabsicht der göttlichen Erfahrung nachschöpferisch bis ins Unendliche fort, aber so, daß diese Unendlichkeit immer durch die Freiheit und Selbständigkeit des relativen Gotteswillens frei und suverän beherrscht und bestimmt wird. Über aller Unendlichkeit der religiösen Erfahrung, wie sie sich durch die gesamte Kreatur erstreckt, waltet zugleich ihre erhabene Freiheitsmacht, welche in der ursprünglichen Freiheit derjenigen Gotteserfahrung begründet ist, deren Wille ursetzend am Anfang aller relativen Gotteswelt steht.

### γ) Ihre spezielle Formalität.

Wir haben bisher den relativen oder den von Absicht motivierten Gotteswillen und seine Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen betrachtet. Wir haben den allgemeinen Zug dieser den göttlichen Absichtswillen begleitenden Erfahrung ins Unendliche und Gemeinsame wahrgenommen. Wir sahen die Erfahrung des ursprünglichen Gotteswillens sich nach zwei Seiten, innerlich und äußerlich, in das Meer der Unendlichkeit ergießen. Wir sahen, wie die groß und frei bestimmende und erfassende Kraft der ursprünglichsten Gotteserfahrung des Ewigen und Absoluten zwar sehr und aufs höchste, aber doch nicht völlig mächtig und fähig ist. Denn auch in seiner ersten Ursprünglichkeit kann Gottes Wille, indem er absichtlich motiviert ist, nicht völlig

ursprünglich sein und infolgedessen das Absolute nicht durchdringen und völlig begreifen. Wir sahen dann das Erst-Ursprüngliche infolge seines Unvermögens, das Absolute mit Einemmale zu begreifen, vor die ewige Frage oder vor die Unendlichkeit gestellt. Denn Unendlichkeit ist das Ewige als Problem, als Frage, als Versuch, als Absicht, als bloßer Wille. Ewiges, das nicht und nie begriffen wird, weil es nicht mit einemmale begriffen ist, ist unendlich. Wir sahen dann weiter das in der Ursprünglichkeit der ursprünglichsten Gotteserfahrung liegende Minimum des Unbegriffenen zuletzt in dem unendlichen Maximum des immer fortschreitenden Unbegriffenen sich verlieren und untergehen. Über der zuletzt unendlich geringen Freikraft der Erfahrung hängt die überschwere Wolke der Unendlichkeit, der ungeheure Überdruck der unbewegten und unbegriffenen Ewigkeit. Ursprüngliche Erfahrung, der das Erlebnis des Ewigen nur schier gelungen ist, die am Anfange das Absolute nur fast überwunden hat, wiederholt sich und muß sich wiederholen um der einschlägigen Absichtlichkeit willen. Aber mit jeder Wiederholung entfällt ihr ein Teil ihres Besitzes und entströmt ihr ein Teil ihrer freien Kraft an die unerhobene und weiterhin unerhebbare Unendlichkeit. Absicht einer wiederholten Willenserfahrung verdoppelt sich. Die innere Energie wiederholter Absichtserfahrung vermindert, verkürzt und veräußerlicht sich. Die freie Bestimmungsenergie ursprünglicher Willenserfahrung wird im allgemeinen Unendlichkeitsverlauf ihrer fortwährenden Grenzwiederholung immer oberflächlicher, schwächer und ohnmächtiger, und erliegt schließlich, ohne aber aufzuhören, überhaupt zu existieren, mehr und mehr dem starren, formalen Überdruck und der Übermacht des Unendlichen.

Was die allgemeine Formalität der relativen Gotteserfahrung betrifft, so ist es also dieser Erfahrung als einem organischen Bestandteil des relativen Gotteswillens eigentümlich, daß ihre göttliche Willensinnigkeit oder Willensintensität nach innen und nach außen zur Fläche oder zur Unendlichkeit wird. Das Originale, womit der aus dem Absichtlichen

hervorgebrachte Gotteswille sich und seine Erfahrung beginnt, ist nicht herzhaft und ursprünglich genug, um sich nicht durch ein Mittleres hindurch, welches wir Sinn (Vernunft) nennen, ins Unendliche zn verflüchtigen und auszudehnen. Der Grundwille der relativen Gotteserfahrung hat von Anfang an nicht durchdringende Grundbestimmungs- und Durchbestimmungskraft genug, um in seiner bestimmenden und begrenzenden Tätigkeit dem Verhängnis eines aus Schlechtbestimmtem und Schlechtendlichem hervorgehenden Unbestimmten und Unendlichen entgehen zu können. Die subjektiv bestimmende und überwindende Lebensenergie des relativ göttlichen Erfahrungswillens als eines absichtlichen Diesseitswillens hat von vornherein eine geheime Anlage auf ein unüberwundenes, verjenseitigtes und objektiviertes d. h. bestimmungsloses und unendliches Diesseits. Wenn wir diese Anlage zur Fläche, zur Ausdehnung, zur Unendlichkeit Natur[1]) nennen, so können wir sagen: der göttliche Schöpfergeist, der sich in der kreatürlichen Gotteserfahrung konzentriert, hat sich selbst von vornherin infolge seiner Absicht auf Natur angelegt. Wie er dies einmal getan hat, da er die Welt schuf, so tut er dies immer und immer wieder, indem er aus dem Ewigen heraus seine nachlassende und so unendlich werdende Willenskraft immer wieder durch geistige Urbestimmung geistig erneuert. Die flach und breit gewordene Geistes- und Willenskraft setzt sich wieder mit urkräftiger und originaler Urbestimmtheit in die Natur und Unendlichkeit des Geistes ein. Jede Setzung innerhalb des Natur- und Unendlichkeitsverlaufs ist Wiederholung der urschöpferischen Willens- und Geistessetzung. Nach jeder durch abgeleitete

---

[1]) „Natur" hier nicht im eigentlichen, guten Sinn des „Absoluten" und der „Einfalt", sondern in dem schlechten, mehr mechanischen und äußerlichen Sinn des „Sichgehnlassens", das sich einem formalen Zwang und einem Sollen und Müssen überläßt, einem Müssen, welches nicht übermocht und überwunden werden kann. Der Wille, der eine Forderung erfüllen will, wird mehr und mehr von der Forderung beherrscht und überwältigt. Indem er mehr und mehr in den Bann der überwältigenden Forderung gerät, wird er mehr und mehr Naturwille oder ausgebreiteter Wille.

Selbstsetzung in Unendlichkeit übergegangenen Ursetzung setzt sich der Urwille ganz selbstständig von neuem ein, wenn und wann es ihm gefällt. Jede abgeleitete Selbstsetzung ist ein Abbild der ursprünglichsten Selbstsetzung. In jedem Moment des abgeleiteten Seins ist Ursprünglichkeit wirklich und wirksam, wenn auch im Sinne eines Abbildes und einer Wiederholung. Der schöpferische Urgeist, welcher in der ursprünglichsten Erfahrung des relativen Gotteswillens intensiv lebendig ist, ergeht sich mit unendlich vielen abbildlichen Selbstsetzungen seiner Ursprünglichkeit in einer inneren und in einer äußeren Natur. Engel, Menschen, Tiere, Pflanzen, Stoffe bedeuten die Hauptstufen in dem äußeren Verlaufe des „Natürlich- und Unendlichwerdens“ der ursprünglichen Geisteskraft und des ursprünglichen Geisteswillens der relativen Gotteserfahrung.[1])

Diese allgemeine Formalität der relativen Gotteserfahrung, welche es im großen und ganzen erlebt, daß der Gotteswille freinotwendig aus einem Geisteswillen zu einem Naturwillen wird, ist auch der formale Charakter jeder speziellen Gotteserfahrung, die auf jeder Stufe und an jedem Punkte der inneren oder äußeren Schöpfungsgeschichte gemacht wird. In allen einzelnen Gotteserfahrungen innerhalb der Gotteswelt sehen wir den Gotteswillen auf dem Wege vom Geisteswillen zum Naturwillen. Im Mikrokosmos der relativen Gotteserfahrung beobachten wir das gleiche wie im Makrokosmos. Der ursprüngliche Wille (Originalwille) oder Herzwille bleibt nicht, sondern geht in einen medialen Willen (Sinnwillen) über, um in dem bloßen Willen des Willens oder in dem Finale des Formwillens mehr und mehr zu enden. Die Innerlichkeit und Inhaltlichkeit des religiösen Erfahrungswillens, nämlich frommes Herz und frommer Sinn, in denen die Kraft und Energie des Willens enthalten ist, geht mehr und mehr an die Form und Äußerlichkeit des religiösen Willens verloren, bis eine Wiedergeburt erfolgt. Jede einzelne Erfah-

[1]) Die genannten Schöpfungsmächte sind als Naturgeister von Gott selbst als dem ursprünglichen, noch naturlosen, reinen Willensgeist wohl zu unterscheiden.

rungsursprünglichkeit der relativen Gotteswelt, sie sei selbst ursprünglich oder abgeleitet, sie gehöre dem Gottesgeiste oder der inneren oder äußeren Gottesnatur an, vermittelt sich und ihren heiligen Geistwillen dem heiligen Naturwillen. Der göttliche Erfahrungswille bildet das Große und Ganze seines Willensursprünglichkeit natürlich vermittelnden Gesamtverlaufs in dem Kleinen der einzelnen Momente seines Gesamtverlaufes ab. Die eigentümlich verlaufende Ursprünglichkeit des Ganzen der göttlichen Willensinnigkeit stellt sich in allen einzelnen Selbstäußerungen dieses eigentümlich verlaufenden Ganzen der ursprünglichen göttlichen Willensinnigkeit dar. Das Ganze des göttlichen Weltlebens lebt in allen seinen Teilen das gleiche Leben einer sich verflachenden, ins Formale und Unendliche freinotwendig übergehenden Willensursprünglichkeit und Willensgeistigkeit. Im Stäubchen weit draußen in der äußeren Gottesnatur, wo der Gottesgeist Herz und Sinn hinter sich gelassen und nur dem mechanischen Willen der Naturgesetze gehorcht, waltet abbildlicherweise das gleiche herzhaft beginnende und sinnvoll sich vermittelnde Gesetz des göttlichen Gesamterfahrungsgeistes wie im Erzengel und den Engelgewalten, welche Gott am nächsten stehen. In dem Trieb und Instinkt des Tieres vollzieht sich die geschichtliche Analogie des gleichen Ursprünglichkeitsgesetzes wie in der Intelligenz und Vernunft des Menschen, in welchem sich der ursprüngliche Erfahrungswille Gottes auf der Stufe des geistleiblichen Bewußtseins zu befinden scheint. In allen Kreaturen, sie seien innere oder äußere Selbstäußerungen Gottes, sie seien im Verhältnis zum göttlichen Ganzen dem ursprünglichsten Geisteswillen ferne oder nahe, nimmt die Erfahrung, mit abbildlicher Ursprünglichkeit einsetzend, im Kleinen den gleichen Verlauf wie im Großen in Gott selbst. In ihnen allen schlägt ein Herz voll göttlicher Empfindung, in ihnen allen weben Gedanken voll göttlicher Weisheit und Erkenntnis, in ihnen allen pocht ein harter, kalter Gotteswille. Nichts, es müsse auch im Vergleich zum Ganzen herz- und sinnlos erscheinen, ist an und für sich selbst ohne Herz und Sinn. Allem Einzelnen, das Gott geschaffen, hat Er sich

selbst und seine Eigenheit tief und unauslöschlich eingeprägt. Und die Erfahrung ist es, durch die jedes Ding dieses absichtliche Selbsteigensein Gottes in den Dingen unwiderstehlich erlebt und seiner inne wird.

Vergleichen wir nun noch die einem göttlichen Erfahrungsganzen zugehörige spezielle Gotteserfahrung hinsichtlich ihres eigenartigen Inhaltsverlaufes mit ihrer transzendentalen Voraussetzung, deren persönliche Zweckbestimmtheit sie bildet, so ergibt sich folgendes. In dem eigenartigen Verlauf des eigentümlichen Inhalts der speziellen Gotteserfahrung als eines relativ selbstständigen Teils der analog verlaufenden göttlichen Universalerfahrung erreicht der objektive, transzendentale Verlauf der speziellen göttlichen Willensüberlegenheit als eines relativ selbstständigen Teils der göttlichen Gesamtwillensüberlegenheit seinen subjektiv-persönlichen Inbegriff und seine immanente Endbestimmtheit. Die Transzendenz des dem Unendlichen und der Natur freinotwendig zugeneigten Verlaufs des göttlichen Absichtswillens vollzieht in jenem Verlauf ihre Immanenz und findet dort ihren selbstbestimmten Abschluß. Die drei Stadien, welche der eigentümliche Inhalt der relativen Gotteserfahrung in allen inneren und äußeren Individualitäten ihres Gesamtseins durchläuft, indem sie sich immer wieder original setzt oder gesetzt wird, sind also nichts anderes als der endgültige Ausdruck des Immanenzverlaufes einer entsprechend überlegenen und im Subjektiven sich objektiv vollziehenden Willensheiligkeit. Die spezielle Relativerfahrung Gottes als ein Teil der ganzen Relativerfahrung Gottes ist der Inbegriff des natürlichen Verlaufs der in die Unendlichkeit auslaufenden göttlichen Willensobjektivität und Willensheiligkeit.

**δ) Die spezifische und charakteristische in aller religiösen Erfahrung sich darstellende Formalität der religiösen Erfahrung unter dem Gesetz des Absichtlichen. (Der Verlauf der relativen Gotteserfahrung.)**

Betrachten wir nun noch etwas genauer die spezifische Formalität der geschichtlichen Selbstdarstellung der allge-

meinen und individuellen Gotteserfahrung, sofern sie unter dem Gesetze des Einflusses des Absichtlichkeitsmomentes steht. Wir haben bereits festgestellt, daß das Charakteristische der religiösen Erfahrung, nämlich heilige Inhaltlichkeit, Innigkeit und Schließlichkeit, unter der Bedingung der eigentümlichen Existenzformalität, wie sie durch das „Absichtliche" dargestellt wird, insofern selbst einen absichtlichen Gestaltungsausdruck annimmt, als die mit seiner Ursprünglichkeit und Herzlichkeit gesetzte Geistigkeit des religiösen Erfahrungswillens sich vernatürlicht und verunendlicht und durch den Sinn hindurch in den formalen oder bloßen Willen (Naturwillen) übergeht.

Die Äußerung und Bedeutung ewiger Erfahrung ist einfache Äußerung und Bedeutung. Sie äußert und bedeutet sich schlechthin von selbst. Vollkommen schlicht in ihrem Ausdruck haftet sie an lauter Einfalt. In einem ewigen Lebensmoment, der Sein und Bleiben zugleich bedeutet, hat sie das Leben begriffen. Ihre Ursprünglichkeit, Zartheit und Reinheit steht unberufen und unberührt in der Ewigkeit. Die Ewigkeit darf nicht genannt werden, wenn sie nicht erschrecken und in die Zeit und ihre Vergänglichkeit fallen soll.

Dieser Zeitmoment aber ist durch Gottes Absicht der Ewigkeit und ihrer Erfahrung angekommen. Als Ewigkeit gerufen und berührt wurde, als Ewigkeitsmoment von außen bedeutet und Zeitmoment wurde, da ist auch Erfahrung zeitlich und mit der Zeit ihre Ursprünglichkeit hinfällig geworden.

Als Unaussprechliches gesprochen und besprochen wurde, da erschrak es und erlebte seinen Schrecken. Dieser Schrecken ist die Zeit. Und als die Ewigkeit und ihre Erfahrung dieser Schrecken ankam, als Ursprüngliches vom zeitlichen Bedeutungsmoment gepackt wurde und in die Zeit fiel, da — in einem Momente der Zeit — wurde das Ursprüngliche geboren, um in einem andern Momente der Zeit zu sterben, um zuletzt in dem mechanisch dahinflutenden Strom der Zeit zu versinken. Hat der mechanische, gleichmäßige Takt der Zeit einmal angefangen zu schlagen, so hämmert die Absicht, die Seele der Zeit, mit ununterbrochen und unerbittlich wieder-

holten, kalten Schlägen auf alles Lebendige und Ursprüngliche los, bis ihm Herz und Sinn vergangen ist. Die Absicht der Zeit leidet es nicht, daß das Ursprüngliche ursprünglich bleibe. Das Ursprüngliche wird beständig durch die Absicht von einem Zeitmoment in ein anderes Zeitmoment hinübergezogen. Sobald Ursprünglichkeit der Zeit entsprungen ist, fängt sie an, in dem Strome der mechanisierenden und formalisierenden Absichtlichkeit dahingleitend von einer Absicht in die andere überzugehen. Die Zeit verträgt keine Ewigkeit. Die Absichtlichkeit zerstört das Ursprüngliche. Alles Leben, das wir der Zeit in die Arme legen, stirbt. Es stirbt betroffen und jäh oder langsam und traurig. Wir dürfen Ewiges nur ewig, nicht zeitlich auffassen, wenn wir es lebendig in unsern Besitz bringen wollen. Ewigkeitsleben, das den Schoß der Zeit durchbricht, trägt, eben geboren, den Todeskeim seiner Ursprünglichkeit im Herzen. Der erste Zeitmoment, mit dem ursprüngliches Erleben in Berührung getreten, der Geburtsmoment, genügt zu seinem Tode. Es mag noch eine Zeit blühen und jung sein; mit der Zeit wird es verfallen, bis es im Tode erbleicht. Der erste Moment, der Geburtsmoment des zeitlichen Daseins der Lebensursprünglichkeit, der sie in die Zeit geboren, ein Moment voll insgeheimen schneidenden Wehs, das nie mehr weicht — dieser erste Moment hat sie ins Herz getroffen. Dem oberflächlichen Blick scheint das ursprüngliche Leben noch durchaus zart und unschuldig zu sein. Aber der tiefere Blick, der den Fluch und die Not der Zeit erschaut, erkennt seinen tief verborgenen und anhaltenden Schmerz. Kaum geboren, findet es sich schon vergessen und verloren. Es eilt sich nach, um sich zu suchen; aber je häufiger es sich wiederholt und beabsichtigt, umsomehr entfällt es sich. Zuletzt wird es sich ganz in Raum und Zeit verflüchtigen. Anfangs weilt es fast. Aber die Zeit, von der es erfaßt ist, gestattet ihm kein Bleiben; sie treibt es weiter ins Werden der Zeit. Hier aber kann es nur werden — ohne Hoffnung, aber niemals sein. Nie kommt Werden zum Sein durch die Zeit hindurch. Im Gegenteil. Am Anfang möchte es fast schweigen und sich verstehen;

aber die geschwätzige Zeit zwingt es zum Reden, bis jeder Gedanke vor dem Reden geflohen ist. Es hört zuletzt nur Schall und Worte — aber keinen Sinn. Je mehr es sich einspricht, um so weniger vernimmt es sich. Absicht ist laut und wortreich. Will man aber vernehmen und verstehen, muß man stille sein. Aus dem Geheimnis und der Stille bricht tief vernehmbarer, seeledurchdringender Klang hervor. Laut selbst dringt niemals ein. Zeitliches aber hat es immer voreilig, zu reden. Da ursprüngliche Erfahrung im Laufe der Zeit überredet und überlautet wird, wird sie stumpf und verliert gleichsam das Gehör. Ursprüngliches möchte am Anfang fast selbst und eigens sein und hat auch schier so viel Einfalt, um sich zu besitzen und um sich zu gehören. Aber bei dem Wesen und der Wahrheit ist „schier“ oder „fast“ soviel wie „nicht“. In Fragen des Wesens und der Wahrheit entscheidet nicht ein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder. Die Wahrheit und das Wesen sind nicht zusammengesetzt. Man kann von ihnen nicht wegnehmen und ihnen nichts zusetzen. Hier gibt es nur Identität oder Gegensatz. Gehört sich das Ursprüngliche nicht ganz und völlig, so gehört es sich schließlich gar nicht. Die Zeit ist konsequent. Sind Gesetz und Zug der Zeit einmal da, so gelten sie, wenigstens diesmal und ihre Geltung und Konsequenz ist unaufheblich. Jedes Ding herrscht im Bereiche seiner selbst. Auch die Zeit herrscht im Bereiche ihres Gesetzes. Wird Ewiges in den Bereich der Zeit gezogen, so hört es auf, ewig zu sein und ist der Macht und dem Gesetz der Zeit allein unterworfen. Es mag am Anfang den Schimmer der Ewigkeit tragen, da wo Zeit und Ewigkeit an einander grenzen. Aber im weiteren Verlauf wird das scheinbar Ewige, soweit es im Bereiche der Zeit sich darstellt, sich als echt Zeitliches herausstellen. Auch das Ursprüngliche im Zeitlichen wird sich schließlich klar, bestimmt und deutlich für sein nacktes, kahles Wesen, für die Zeit, entscheiden. Am Anfang aber erinnert es warm, lebhaft und gefühlvoll an die Ewigkeit. In der Mitte wird es nüchtern und denkt. Am Ende wird es kalt. Ewiges kann in der Zeit nicht auf eigenen Füßen

stehen. Der Zeit von vornherein zugeneigt, entfällt es sich immer mehr.

Und aus dem unerschöpflichen Quell der gleichen Ewigkeit erschließt sich die gleiche Erfahrungsursprünglichkeit, die sich in das Unendliche und Mechanische der Zeit verliert, immer wieder von neuem mit der gleichen Ursprünglichkeitskraft der gleichen Zeit, um in der gleichen zeitgemäßen Weise zu verlaufen, bis der Herr der Zeiten dem Kreislauf der Zeit, die er frei geschaffen, ein freies Ende setzt.

Auf welcher Stufe die Gotteserfahrung der inneren oder äußeren Natur Gottes in der Kreatur auch stehen mag, ob sich Gott in Engeln, Menschen oder Tieren erleben läßt: auf allen Stufen geht die Gotteserfahrung nach dem freien Willen Gottes den gleichen notwendigen Weg; auf allen Stufen ist sie von der allen freien, zeitlichen Willen Gottes mit unerschöpflicher Ursprünglichkeits- und Quellkraft beherrschenden Gottesewigkeit beherrscht und regiert.

### 3. Die religiöse Erfahrung des Menschen.

Im Folgenden soll uns nun die in die einzelnen Stadien eingehende Darlegung jenes allgemeinen Verlaufs der religiösen Erfahrung lediglich beschäftigen von unserem eigenen, menschlichen Standpunkt aus, d. h. lediglich, sofern sie sich auf dasjenige Glied in der freien Selbstentwicklung des kreatürlichen Kosmos bezieht, welches wir selbst darstellen, nämlich auf den Menschen.

#### α) Die Stabilität der religiösen Erfahrung: Das religiöse Gewissen und sein ewiger Hintergrund.

Wir haben bisher mehr das Flüssige und Bewegliche in dem aktuellen Phänomen der relativen Gotteserfahrung im Auge gehabt. Wir gingen dabei von der selbstverständlichen Voraussetzung eines alle irgendwie verlaufende aktuelle Erfahrungsbewegung ermöglichenden aktuellen Erfahrungszusammenhanges aus. Wer das Moment der Stabilität in der Welt der Erscheinungen übersieht, wird nicht nur den Zusammenhang, sondern auch das Einzelne verlieren. Immer

ist es das Ganze und Einheitliche, welches bewegt d. h. Einzelheit hervorbringt. Jedes Einzelne ist immer nur als Ganzes wirklich, im Ganzen liegt sein Geheimnis. Es existiert nur, d. h. es kann sich nur vereinzeln und bewegen, was erhöht und erhoben ist. Die Einheit und stabile Überlegenheit aber ist es, die erhebt, Raum für die Dinge schafft und die Möglichkeit zur Wirklichkeit begeistert. Wenn wir dieses Moment der Stabilität und Einheitlichkeit auch nicht in der Tat fassen und fixieren können, da es untrennbar mit dem Beweglichen verknüpft ist, so muß es doch der Glaube, der jenes Momentes gewiß ist, in den Begriff einer bestimmten Unterscheidung fassen. Läßt sich doch im Grunde Alles nur im Glauben fassen. Wir können die objektive Selbständigkeit nur fassen, in dem wir sie begrenzen. In der objektiven Wirklichkeit und Tatsächlichkeit gibt es nichts Selbständiges ohne Veränderung und nichts Verändertes ohne Selbständigkeit. Selbständigkeit und Veränderung sind sicher objektive Tatsachen, aber in anderer Bestimmtheit, als wir sie auffassen. Die Tatsache der Labilität schließt von vornherein die Tatsache der Stabilität in sich. Wenden wir diesen metaphysischen Satz auf unsere gegenwärtige Frage an, so werden wir nicht umhin können, die Flüssigkeit, Geläufigkeit und Beweglichkeit der relativen Gotteserfahrung, also ihren Verlauf, unter dem objektiven Gesichtspunkt ihrer stereotypen und stabilen Voraussetzung, nämlich ihrer aufmunternden Selbständigkeit und Einheitlichkeit zu betrachten.

Um den Verlauf und die Einzelheit der menschlichen Gotteserfahrung zu verstehen, müssen wir auch sie, ebenso wie die gesamte Gotteserfahrung, innerhalb deren sie gelegen ist, zuerst unter den Gesichtspunkt ihrer Einheitlichkeit und Stabilität stellen. Unsere gläubige Gewißheit von der aktuellen Erfahrungseinheit in der aktuellen Erfahrungseinzelheit der menschlichen Gotteserfahrung formuliert jene objektive Tatsache der Einheit, welche unmittelbar und sofort mit der Tatsache der Einzelheit gegeben ist, zu einem von der Erfahrungseinzelheit bestimmt unterschiedenen und ihr bestimmt gegenübergestellten Begriff. Einheit und Einzelheit

der Erfahrung, die in Wahrheit als Eine große objektive Tatsächlichkeit beisammen sind, besondern sich in unserem denkenden Bewußtsein. Indem wir das Eine von beiden Erfahrungsmomenten denken, stellt sich notwendig im Gefolge des Einen Gedachten in unserem denkenden Bewußtsein der Gedanke des Andern ein. Wie uns nach dem zentrifugalen Gesetz der Trägheit, welches alles Zeitliche beherrscht, das Sinnliche, Veränderliche und Flüchtige zuerst auffällt, so nehmen wir auch an der Erfahrung erst das veränderliche Moment ihres Wechsels wahr. Der sinnliche Sinn, ein vergeßlicher Sinn, Trägheitssinn und Natursinn, ist unbeständig, ohne Konstanz. Er bedarf des beständigen Anreizes durch unbeständige Einzelheiten und durch Oberflächlichkeiten. Immer nur durch ein „Anderes" affiziert und rege erhalten, reagiert er nur auf den Wechsel und die oberflächliche Bewegung der Dinge. Nur vorübergehende und seichte Affektionen vermögen auf seine kurzatmige Energie einen Eindruck hervorzurufen. So ist auch der erste Eindruck, den wir von der religiösen Erfahrung gewinnen, der Eindruck ihrer Oberflächlichkeit und Sinnlichkeit, auf welche die Sinnlichkeit unseres zur Unendlichkeit geneigten Bewußtseins reagiert. Hienach erscheint sie uns labil. Wenn wir aber schärfer und ruhiger zusehen, wenn wir unser Bewußtsein von der religiösen Erfahrung kräftig vertiefen, wenn wir es energisch auf den Grund führen, so erscheint uns die ganze, unruhig flackernde Bewegung des religiösen Erfahrungslebens in einem relativ gleichmäßigen und ruhigen Lichte. Unser Geistessinn sieht dann das andere Moment, die Einheit. Diese tiefere Betrachtung stellen wir voran. Halten wir den Geistessinn für die Einheit fest, so wird er uns ein sicherer und zuverlässiger Führer in und durch alle unruhvolle Einzelheit der religiösen Erfahrung sein. Wir werden in der Tiefe und dem Frieden dieses Einheitssinnes die Kraft und den Willen haben, alle Unruhe der sinnlichen Anschauung der religiösen Erfahrung, von der die Erkenntnis der religiösen Erfahrungseinheit begleitet ist, sowohl zu ertragen als zu erleben.

Diese aktuelle Erfahrungseinheit bildet sowohl das

was den religiösen Bewegungsäußerungen erhebend und tragend zu Grunde liegt, als das, was in sie eingeht und in ihnen enthalten ist. Das Ich der religiösen Erfahrung [1]) steht nicht getrennt neben oder außer dem religiösen Gefühl, Verstand und Willen, sondern ist ebenso eins und identisch mit ihm, wie es von ihm verschieden ist. Es schließt die konstante Fähigkeit der religiösen Erfahrung in sich, sich actualiter immer und ebenso zu zerstreuen wie zu konzentrieren, sich ebenso aufzuheben wie zu konstituieren. Im status ihrer Hoheit und Selbstverleugnung hat die religiöse Erfahrung kraft jenes Ichs und jener Einheit ebenso die ausdrückliche Macht und den Willen zu sich selbst, d. h. den Willen und die Macht, sich mitzuteilen, wie sie kraft jenes Ichs die Macht und den Willen hat, im status ihres „Sichgehenlassens" sich zu beherrschen und zu verleugnen. Die aktuelle Einheit der religiösen Erfahrung konstituiert und erhält sich nur, um alsbald hernach in dem sukzessiven Verlaufe der religiösen Erfahrung zu existieren. Das aktuelle Sein der religiösen Erfahrung bestellt sich und besteht nur, um sich immer sofort mit dem zeitlich bestimmten Werden der religiösen Erfahrung zu indentifizieren. Rein zeitlich betrachtet, stellt sich die Geschlossenheit der religiösen Erfahrung lediglich

---

[1]) Auf dieses religiöse „Ich", als auf die gewissenhafte Einheit und und Einzelheit aller persönlichen Innerlichkeit hatte es Kierkegaard abgesehen. In diesem „Ich" ist der Mensch „Er selbst". Diese Persönlichkeit trifft die „Wahl", ehe man sich's versieht, und sie „wählet" die ewige Macht selbst. In diesem „Ich" hat der Mensch das „Innerste, das Heiligste" seiner Selbst. Kierkegaard's ganzer philosophisch-religiöser Eigensinn, dessen „Macht der ganzen Welt trotzt", steht unter dem „inneren Trieb" jenes Ich's der „Persönlichkeit". Diesem einsamen Innersten offenbart sich die ewige Macht. „Wenn dann alles um einen herum still geworden ist, feierlich wie eine sternenklare Nacht, wenn die Seele allein in der ganzen Welt ist, dann erscheint ihr nicht ein ausgezeichneter Mensch, sondern die ewige Macht selbst, dann teilt sich gleichsam der Himmel und das Ich wählt sich selbst, oder richtiger, es empfängt sich selbst." (Entweder — Oder.) Dieses Ich, das sich in seiner heiligen Einsamkeit und Innerlichkeit selbst gefunden und gewählt hat, hat sich auszuarbeiten und zu entfalten. Dann gilt ihm die Parole: „Werde offenbar!" (Entweder — Oder).

als geschlossener und zusammenhängender Prozeß oder als Geschichte dar. Die in jedem Augenblick in ununterbrochener Folge beständig wiederkehrenden Zeitmomente, an deren hemmendem Widerstand sich das über die Zeit ausgegossene Ganze der religiösen Erfahrung fortwährend abschwächt und abstößt, teilen das Erfahrungsganze solange, bis es völlig abgenützt ist. In einer ersten großen Sturzwelle, die wir Gefühl nennen, ergießt sich das religiöse Erfahrungs-Ich über ein ganzes, weites Terrain, über eine große Masse von Zeitmomenten, um dann die von dem Stoß und Widerstand der einzelnen Zeitmomente abgeschwächte und erschütterte erste große Welle noch einmal, aber diesesmal nicht so weit hinausreichend zu ergießen. Von den einzelnen Zeitmomenten, über welche die zweite große Erfahrungswelle, die wir religiösen Verstand nennen, hinflutet, abermals abgeschwächt, wiederholt sich die große Welle der vom religiösen Erfahrungs-Ich hervorgestoßenen Erfahrungsbewegung zum drittenmale. Aber diesmal geht die Bewegung über den bloßen Willen zur Bewegung nicht hinaus. Es bleibt beim mechanischen Versuch, der sich mechanisch fortsetzt. Die innere Energie dieser dritten Erfahrungswelle reicht nicht mehr aus, um sich von neuem über die Zeit zu erheben. Das aktuelle religiöse Ich, das sich in die Zeit hinein begeben, hat sich in die Zeit gebannt. Ein neues religiöses Ich, eine neue Aktualität der Erfahrungseinheit, steigt auf, um die gleiche, in drei großen Wellen verlaufende Zeitgeschichte zu erleben. Dieses actualiter frei über die Zeit hingehende und in die Teilhaftigkeit und Momenthaftigkeit der Zeit hineingezogene religiöse Erfahrungsganze, das sich mit dem konkreten Gesamtkomplex der religiösen Erfahrungsgeschichte stetig idenfiziert, begleitet all unser religiöses Erleben als unser religiöses Gewissen. Es dokumentiert und offenbart sich in allen geschichtlichen Äußerungen der religiösen Erfahrung. Es bezeugt die aktuelle Hoheit und Erhabenheit seines Seins und seiner Einheit unmittelbar und sofort in dem konkreten Verlauf und Werden der religiösen Erfahrung. Die religiöse Erfahrung ist sich ferner in jedem geschichtlichen Lebensmoment ihres konkreten

Verlaufs unmittelbar inne und gewiß, von vornherein zu unmittelbarer und alsbaldiger Entfaltung in der Zeit einheitlich und geschlossen zu sein.

Das religiöse Gewissen ist die ewige Erfahrungsmacht, die in die Welt der Absichtlichkeit und Zeitlichkeit hineinragt. Indem die ewige Erfahrungsrealität in unsere Psyche hineingreift, aktualisiert sie sich im religiösen Gewissen, das sich und seine einheitliche Geschlossenheit erst actualiter festsetzt und bestellt, um sich dann actualiter zu bewegen. Hinter dem religiösen Gewissen als der Einheit der zeitlichen Erfahrungserscheinung in der frommen Seele steht die ewige Einheit der religiösen Erfahrungsgewißheit, welche durch den schöpferischen Relativerfahrungswillen Gottes immer von neuem in die Psyche hineinwirkt und immer neue Aktualitäten von religiösen Erfahrungseinheiten hervorbringt. Dieselbe Ewigkeitserfahrung, die in der ursprünglichsten Zeiterfahrung Gottes zum absichtlichen Vorschein kommt, dringt absichtlich durch bis zum Menschen, in welchem sich die erste und originale Einwirkung der Ewigkeitserfahrung als auf der dritten Stufe der äußeren göttlichen Selbstsetzung fortsetzt. Das Gewissen des ursätzlichen Gotteswillens zeigt die ursprünglichste Ergriffenheit vom Ewigen in dem Willen, das Ewige zu ergreifen. Die Ewigkeitserfahrung aber, welche dem religiösen Gewissen des Menschen zu Grunde liegt, tritt nicht in eine ursprüngliche Ursprünglichkeit, sondern in eine äußerlich abgeleitete Ursprünglichkeit der relativen Gotteserfahrung ein. Von Gott selbst wird das Ewige ganz ursprünglich aufgefaßt. Das Ewige des vom Ewigen ergriffenen religiösen Gewissens des Menschen aber ist von diesem menschlichen Gewissen nicht in Kraft ursprünglicher, sondern abgeleiteter Ursprünglichkeit erfaßt und begriffen. Das Ewige kommt in dem religiösen Gewissen des Menschen von vornherein in abgeschwächtem Maße zum aktuellen Ausdruck seiner zeitlichen Ursprünglichkeit. Im Anschluß an Gott seinen Schöpfer findet der Mensch die vollkommene Ursprünglichkeit seines religiösen Gewissens, im Zusammenhang mit welcher er seine eigene religiöse Gewissensursprünglichkeit immer wieder ge-

winnt und bewahrt. Im Anschluß an Gott hat er den normalen Willen des religiösen Gewissens, nicht mehr und nicht weniger, sondern gerade das zu sein, was Gott in ihm eben sein will. In Gemeinschaft mit seinem Schöpfer findet und will er sich so und da, wie und wo er sich in seinem Gewissen von Gott bestimmt sieht.

Auf dem ewigen Hintergrund dieses seinen zeitlichen Einheitsbestand in einer zeitlichen Einheitsbewegung vollziehenden religiösen Gewissens als der Seele aller religiösen Empirie beruht die Stabilität und Stetigkeit der religiösen Erfahrung. Alle Innigkeit und Intensität der absichtlichen (zeitlichen) Selbstbedeutung Gottes, welche Gott aus seiner ganz ursprünglichen Absichtlichkeit nach außen hin ein drittes Mal ableitet, faßt sich im religiösen Gewissen des Menschen zusammen.[1]) In dem religiösen Gewissen des Menschen stellt sich somit die einheitliche Bedeutung aller relativen Gottinnigkeit dar nach dem Maße der Stufe der göttlichen Selbstsetzung, auf welcher der Mensch innerhalb der Gesamtheit der absichtlichen Selbstsetzung Gottes steht. Wir haben in ihm die tatsächliche Einheitlichkeit allen durch transzendentale und immanente Voraussetzung bedingten, durch den Geist bewirkten persönlichen, immanenten Selbstabschlusses der göttlichen Selbstabsicht im Menschen zu erblicken. Wie der transzendentale Wille Gottes, sei er absolut oder relativ, selbst einheitlich ist, so setzt er sich auch einheitlich in die Persönlichkeit oder in die Immanenz um. Wie sich dieser transzendentale Wille zur Persönlichkeit durch die Kraft des Geistes auf einheitliche Weise persönlich beginnt, so beschließt er sich auch persönlich auf die gleiche einheitliche Weise,

[1]) Hier in dieser grundpersönlichen Veranlagung des Gewissens liegen die tonangebenden, imperativen Normen, die unbedingt verpflichtenden, durch inneren Impuls nötigenden Direktiven des religiösen Lebens. Ein religiöser Wille auf diesem Grunde ist sittlich, rein, mächtig, fest, klar, nachhaltig. Ein religiöser Wille auf diesem Lebensgrunde, mit dieser persönlichen Gesamtrichtung steht nicht unter einem egoistischen, leidenschaftlichen Motivzwang, sondern unter einem heiligen, überlegenen Normzwang, unter dem kategorischen Anspruch des von Gott getragenen Gewissens. Vergleiche Pfennigsdorf, „Der religiöse Wille“, S. 170—190.

nur daß dieser Einheitswille, sofern er Absichtswille ist, sofort mit seinem Einheitsbestand in eine eigentümlich verlaufende Einheits b e w e g u n g und Einheitsendlichkeit d. h. Unendlichkeit übergeht und übertritt. Die Einheitlichkeit der persönlichen Innigkeit des religiösen Menschen, wie sie durch das religiöse Gewissen repräsentiert wird, ist also durch die Einheitlichkeit der persönlichen und der transzendentalen Voraussetzung jener Innigkeit bedingt. Wie sich der absichtliche Selbstwille Gottes zum Menschen unter der heiligen Voraussetzung eines einheitlichen Jenseits einheitspersönlich vorbereitet, so erfüllt er sich auf Grund dieser Vorbereitung auch einheitspersönlich.[1]) Für das von Gottes heiliger Absicht durchdrungene menschliche Fürsichsein ergibt sich aus einem einheitlichen A u s sichsein ein einheitliches I n sichsein. Und darin eben, nämlich in der bei aller Veränderlichkeit doch

---

[1]) Der religiösen Erfahrung des Menschen, in welcher sich die Selbstbewegung des Mensch-Willens Gottes erfüllt, ist also das heilige Ganze der Gotteswelt sowohl essentialiter (als Ansichsein) als personaliter (als Persönlichkeit) als actualiter (als vorbereitende Macht) überlegen. Was in der religiösen Erfahrung ist, ist eben das, was jenes überlegene Gottesganze in die Erfahrung selbständig eingesetzt hat. Die Psychologie kann also wohl den religiösen Tatbestand in der Psyche, die Tatsache Gottes in der Seele feststellen, analysieren und beschreiben, niemals aber jenen Tatbestand in der Seele selbst begründen und aus der Seele selbst erklären. Die Feststellung des Grundes, der in einer heiligen, der Seele überlegenen Überwelt Gottes liegt, muß sie der Metaphysik überlassen, welche sich bei ihrer Betrachtungsweise auf jenen Standpunkt des „Überweltlichen und Übernatürlichen“ stellt. Darin stimmen wir mit Eucken überein, wenn er die Kompetenzgrenze der Psychologie zieht: „Wie sich das in der Zusammenfassung und Umkehrung des Lebens begründete Leben der Religion in der menschlichen Erfahrung näher gestaltet, wie es im Individuum und überhaupt unter menschlichen Verhältnissen durchbricht, das zu verfolgen bleibt eine wichtige Aufgabe der Psychologie; die geschichtliche Entwicklung der Religion zeigt das Seelenleben auf diesem Gebiet in so eigentümlicher Entfaltung, sie enthüllt an ihm so merkwürdige Seiten und Eigenschaften, daß es zu einer wissenschaftlichen Durchleuchtung alles dessen einer besonderen Religionspsychologie bedarf“. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart 1907.

einheitlichen Erfülltheit der religiösen Persönlichkeit des Menschen haben wir sein religiöses Gewissen, das ihn so wenig verläßt, als ihn Gott verläßt. Es ist ihm trotz alles Vergehens religiöser Empirie unverlierbar wie Gott selbst, der Ewige, auf den es sich gründet und aus dem es sich immer wieder erneuert. Der heilige Geist aber, der da kommt, wann und wo er will, und der da wirkt, wann und wo er will, sorgt dafür, daß es allzeit und immer wieder existenz-, wirklichkeits- und lebenskräftig in die fromme Seele eintritt. Der heilige Geist, der da kommt und wirkt, wann und wo er will, hat doch sein Gesetz, seine Zeit und seinen Ort. Er wird kommen zu seiner Zeit und da, wo es recht ist und wie es ihm und aller Gerechtigkeit gefällt.

Dann wird er wie ein himmlisches Weben und Wehen die Seele berühren und sie wird alsbald eine Gewißheit Gottes haben; und diese Gewißheit, dieses Gewissen wird alsbald in Fluß kommen. Eine mächtige, tiefe Bewegung, das Gefühl, wird aufwallen und sich wie eine abflutende Welle in die Zeitgeschichte der Seele fortpflanzen.

Und wenn das geschehen wird, daß der Geist kommt, wie ein Wind, und das Gewissen erwacht und jene heilige Bewegung anhebt, so wird es die Wiedergeburt sein.

### β) Vorbereitung und Zustandekommen der religiösen Erfahrung im Menschen.

Im Anschluß hieran sei noch ein Wort über die Vorbereitung und das Zustandekommen der im religiösen Gewissen des Menschen gesammelten Gotteserfahrung gesagt.

Vorbereitung und Zustandekommen der religiösen Erfahrung im Menschen entsprechen der allgemeinen Vorbereitung und dem allgemeinen Zustandekommen aller sowohl der absoluten wie der relativen Gotteserfahrung.

Wie sich der Wille Gottes zum Menschen gemäß seiner Transzendenz in Kraft des Willensgeistes immanent begründet, so wird er sich in Kraft des gleichen Geistes immanent bezwecken. Die Überlegenheit des göttlichen Ganzen eines im

göttlichen Menschwillen begründeten ursprünglichen und selbständigen Geisteslebens gibt uns das Gewissen. Dies versichert uns der Gegenwart d. h. des erfahrungsmäßigen Besitzes jenes überlegenen Lebens. „Es ist nicht dieses oder jenes am geistigen Leben, was uns der Gegenwart eines überlegenen Lebens versichert und uns mit diesem Leben verbindet, sondern es ist das Ganze eines ursprünglichen und selbständigen Lebens in uns, das jenes gewährt". (Eucken, Hauptprobl. der Relig.-Philos. der Gegenw.) Es steht nun ganz bei der im Menschen a priori vorhandenen göttlichen Absicht, sich kraft des Geistes irgendwann in endgültige Bewegung zu setzen, wie sie irgendwann ihre Bewegung begann. Wann dies geschehen wird, ist der geheimnisvolle Vorbehalt dieser heiligen Absicht. Wir können aber getrost sein. Es wird unausbleiblich geschehen und es wird zu seiner Zeit und wird mit einemmal immer wieder geschehen. Denn heilige Versicherung kann nicht versagen und fehlgehen. Wenn es geschehen wird, daß die vorliegende göttliche Absicht naturgemäß zum zweitenmale in Tätigkeit tritt, so tut ihr Geist die zweite Existenz- und Wirklichkeitstat an ihr; und indem sie durch die Tat ihres Geistes in die zweite Selbstbewegung versetzt wird, indem ihre zweite Geistestätigkeit auf eine begründende Geistestätigkeit stößt und so, weil begründet, zweckhaft wird, wird sie in die existentielle und wirkliche Lage versetzt, sich zu erfahren und ihre Selbstverheißung zu erfüllen. Wenn dieser dem apriorischen Moment der im Menschen gelegenen absichtlichen Gottesanlage stets gemäße und gegenwärtige Geistesmoment, den kein Mensch nachträglich bestimmen kann, auf einmal eintritt, dann kommt es in diesem kraftvollen Moment des Geistes zu dem mannigfaltig verlaufenden religiösen Erlebnis des religiösen Gewissens. Wenn sich Gott im Menschen eine bestimmte Anlage des Willens gegeben hat, so wird sich diese Anlage in uns auch gewiß und wahrhaftig besorgen, um sich lebendig und innerlich zu bezeugen. Es kann nicht ausbleiben, daß sich diese Anlage zu ihrer Zeit ohne Stillstand und Abbruch bekomme und befasse. An und aus dieser festbestimmten Anlage wird notwendig und natürlich etwas Fest-

bestimmtes geschehen, dadurch und damit Gottes Wille im Menschen innenpersönlich geschehe. Ist uns die Heiligkeit des göttlichen Willens sicher, so ist uns auch seine Innigkeit sicher. Was heilig vorausgesetzt ist, ist in seiner Voraussetzung und in seiner Folge unbedingt der Fall. Auch die religiöse Anlage des Menschen ist heilig-transzendental veranlagt und deswegen von unbedingter und notwendiger Fälligkeit in ihren Voraussetzungen wie in ihren persönlichen Folgen.[1]) Die heiligen Voraussetzungen der religiösen Anlage des Menschen sind so unverbrüchlich und selbstverständlich fällig, daß auch der Fall der religiösen Erfahrung selbst unbedingt und unverbrüchlich sicher garantiert ist. Der reale Fall des religiösen Erlebnisses wird also ohne Zweifel eintreten; eingetreten, ist er keineswegs unabsichtlich und unerwartet dem blinden Zufall entschlüpft zur eigenen Überraschung, sondern wohl und weislich vorgesehen. Sein Eintritt ist ein gesetz- und vernunftmäßiges Ereignis, beruhend auf der heiligen Continuität eines weisen und wachsamen Vorsehungswillens. Auf grund dieser fortdauernd akute Fälle religiöser Erfahrung schaffenden heiligen Continuität wird das religiöse Gewissen im Menschen trotz aller Schwankungen, Veränderungen und Verflüchtigungen doch

---

[1]) „Ein Ganzes des Lebens kann in dem Menschen nur vom überlegenen Ganzen des Lebens gepflanzt sein und muß unablässig von diesem getragen werden". Eucken, Hauptprobl. der Rel.-phil. d. Gegenwart. Eucken sucht sich aber nicht weiter klar zu werden, unter welchen Voraussetzungen und auf welchem Wege sich jenes transzendental überlegene Gottesganze heilige Immanenz und Gegenwart in der Persönlichkeit gibt. Auch scheint er das Verhältnis und die Beziehung von Überlegenheit Gottes zur Gegenwart Gottes fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Werdens, nicht auch zugleich unter dem des Seins zu betrachten. Man hat den Eindruck, als ob die Überlegenheit Gottes, auf die doch als auf die stehende Voraussetzung aller Persönlichkeit und allen Werdens alles ankommt und von deren Aufrechterhaltung alle Gegenwartswirklichkeit abhängt, bei und während ihrer Selbstvergegenwärtigung nicht genügend gewahrt bleibe, sondern mit ihrem Sein in diesem Werden der persönlichen Selbstvergegenwärtigung verschwinde und aufgehe, um sich erst dann wieder zu erheben. Das Überlegene kann sich aber nie vergegenwärtigen und immanent werden, ohne aufzuhören, zugleich sich als Gegenwärtigem überlegen zu sein.

immer wieder lebendig aufrechterhalten. Auf jeden Fall heilig entschlossen, sich im Menschen zu vergegenwärtigen, unterläßt es der göttliche Wille auf keinen Fall, sich seiner Vergegenwärtigung und Verinnerlichung in der menschlichen Seele verheißungs- und erwartungsvoll aufzutun. Dieser Wille schickt der Gewißheit seiner gegenwartsmächtigen, erlebniskräftigen Erfüllung das Gesetz grundsätzlicher Bereitschaft und Empfänglichkeit voran. Alle Realität des göttlichen Willens tritt erst als weitaufgeschlossene Möglichkeit, von der realen Geistesmacht der immanenten Anfänglichkeit bestimmt, in die Immanenz ein. Das Göttliche strömt in unausbleiblicher Unerfahrenheit dem Ziele der unausbleiblichen Erfahrung zu. Die göttlichen Realitäten der Persönlichkeit sind da, festgesetzt und festbestimmt, aber ihrer selbst und ihrer Bestimmung nicht bewußt. Die im Menschen weitausgedehnte, feste Bestimmtheit des gottgeistlichen Menschwillens sucht im weit ausgedehnten Raum den festen Punkt ihrer Bestimmung, den unverrückbaren Pol in ihrer Erscheinung Flucht. Sie sucht ihren Sinn und Innenpunkt. Eben das gibt dem Gottesgeist im Menschen Gelegenheit, zum Suchen das Finden, zum Grund den Zweck zu fügen und im Herzen den heiligen Gegenwarts- und Heimatsinn aus der in die Ferne schweifenden Gottesweite zu erwecken. Nun spricht er das Wort der Tiefe. Er spricht der Bestimmtheit Bestimmtheit zu. Das Göttliche im Menschen gibt sich Beifall, weiß sein „Warum“ und bestätigt sich. Es widerspricht und begegnet sich. Der Fall ist jetzt für den menschlichen Gottesgeist gekommen, wo es seiner Weisheit und Vorsicht gleichsam einfällt, in seinem Willensgrunde den Zweck, in seinem Warum das Wozu nachzuweisen und zu offenbaren. Was Grund hat, soll jetzt auftreten und Wort haben. Die religiöse Erfahrung erlebt und bezeugt es jetzt mit feierlichem Verständnis, daß objektive Gottesgründe, heilige Voraussetzungen, reale Verheißungen und keine Imaginationen und Illusionen in der Seele innerlich sind. Objektiv Begründetes nur kann so tief verstanden und eingesehen werden. Nur eine reale Voraussetzung des Heiligen kann reale Zustimmung und Anerkennung finden.

Also muß sich der heilige Gottesgeist in unserer Seele zu seiner Zeit widerfahren, wenn Gotteserfahrung in uns zustandekommen soll.

### γ) Die Labilität der religiösen Erfahrung: Der Verlauf als solcher.

Betrachten wir nun die bisher sub specie des religiösen Gewissens oder der Einheit ins Auge gefaßte göttliche Willensinnigkeit in der religiösen Persönlichkeit des Menschen unter dem tatsächlichen Gesichtspunkte ihrer Labilität oder ihrer durch ihren Zeitcharakter bestimmten eigentümlich verlaufenden Veränderlichkeit. Wir richten unser Augenmerk zunächst auf den Verlauf als solchen. Der Anschauung des Verlaufes folge dann die Betrachtung der Hauptstadien und der wesentlichen Momente dieses Verlaufs.

Es muß — das sei zuvor gesagt — ein zeitliches Geburtsmoment heiliger Ursprünglichkeit oder eine heilige Zeitursprünglichkeit geben, wo die göttliche Ursprünglichkeit in der Zeit oder die Zeit in der göttlichen Ursprünglichkeit entspringt. Auch in seiner zeitlichen Selbstsetzung ist das Göttliche, wie es nach seiner Natur nicht anders kann, original. Das Göttliche hat sich auch in die Form der schlechten d. h. unendlichen Anfänglichkeit nicht ohne rechte d. h. bestimmte Anfänglichkeit d. h. Originalität gesetzt. Alles mechanisch verlaufende Zeitanfängliche geht im Grunde auf einen ursprünglichen Anfang zurück. Auch im Unendlichen gibt sich Gottes Ursprünglichkeit und Urbestimmtheit eine Grenze des Unendlichen. Alle Unendlichkeit ist durch Gott begrenzte Unendlichkeit. Der mechanische Verlauf oder Unendlichkeitsverlauf der Zeit läßt sich nur aus einem ursprünglichen Zeitsinn und Zeitgeist erklären und verstehen. Dieser Zeitsinn muß allerdings unvollkommen sein, sonst könnte er nicht flüchtig werden. Wir sind gezwungen anzunehmen, daß die schlechte Anfänglichkeit und Endlichkeit der Zeit einen besonnenen, wirklichen und bestimmten Anfang genommen hat und ein ebensolches Ende nehmen wird. Das ist ein Postulat der Ursprünglichkeit Gottes. Die Unvollkommenheit der zeit-

lichen Originalität Gottes läßt uns freilich dazu vermuten, daß es nicht nur Eine heilige und sinnvolle Zeitursprünglichkeit gibt.

### $\alpha\alpha$) Das religiöse Gefühl.

Gott hat also in der Zeit und die Zeit hat in Gott einen wirklichen und ursprünglichen Anfang. So auch das zeitliche Erleben Gottes und in ihm das menschliche Erleben, die menschliche Erfahrung Gottes. Es muß einen Zeitpunkt religiöser Lebensursprünglichkeit, einen heiligen, einmaligen, noch nicht dagewesenen Moment geben, wo Gott in der Seele geboren wird, wo göttliche Ursprünglichkeit in der Innenheit und Psyche der menschlichen Absichtlichkeit entspringt. Und dieser höchst bedeutsame und höchst denkwürdige Ursprünglichkeitsmoment in der religiösen Erfahrung ist nichts andres als der Moment des religiösen Gefühls. Hier gibt sich nicht Zeit, sondern Ewigkeit der Zeit. Die gottfühlende Seele empfängt ihr religiöses Erlebnis, ihr heiliges Gut nicht von einer Seele, sondern von Gott. Sie hat aus unmittelbarer Empfängnis von Gott geboren, was sie empfangen. Aber wenn auch nicht von der Zeit, sondern von der Ewigkeit, gehört Gott doch nunmehr der Zeit, der er sich einmal gegeben. Unbefleckt und unberührt von einem Zeitlichen vor ihm und insofern von vornherein jungfräulich und keusch, wird er doch alsbald nach seinem Durchbruch und Einbruch in's Zeitliche vom Nachher der Zeit erfaßt. Was in der Zeit der Seele noch nicht da war, ist jetzt da. Als solches, was noch nicht da war, ist es ursprünglich, wunderbar und frisch. Als solches geht es durch und durch, hindurch bis in's Tiefste des Menschen, in sein Herz und sein Gemüt, wo das Gefühl sich lokalisiert. Als solches, das noch nicht da war, öffnet es alle Lebensquellen, gibt es sich mit seinem ganzen Reiz und seiner ganzen Kraft. Der ganze heilige, wundersame Kindheitszauber des Göttlichen, das noch nicht da war, wird, soweit es möglich und statthaft ist, von der Seele erlebt, die vor dem Wunder der ersten Offenbarung des Himmels erst mit stummem Staunen, dann mit der das Innerste

durchdringenden Wärme des religiösen Gefühls steht. Der erste Moment des Göttlichen in uns ist der wahrhaft glückliche Moment, wo es sich von Grund aus und von Herzen gelingt, soweit sich das Göttliche im Menschen verwirklichen läßt und will.[1]) Im religiösen Gefühl haben wir das Gefühl, Gott nicht völliger erleben zu können. Nie mehr außerhalb des Gefühls, das fühlen wir, kommen wir der Völligkeit, Innigkeit und Tiefe des göttlichen Lebens so nahe, wie im religiösen Gefühl. Tiefer und intensiver, das fühlen wir, als im religiösen Gefühl läßt sich Gott weder objektiv noch subjektiv in unserer Psyche erfahren. Der erste Moment bedeutet schlechthin Alles. Wenn das Göttliche eben in uns aufsteigt und sich ursprünglich eröffnet, kommt es von Herzen und geht es zu Herzen. Erstmals und unbedeutet ist und wirkt seine Bedeutung am stärksten. Noch keine andere als die erste Absicht hat es abgestumpft. Das Feuer von oben glüht noch in der ersten Absicht, die von heiliger Ewigkeitsbegeisterung entflammt die Zeit mit kühnem, glaubensvollem Erstlingsmut wagt.[2]) Was wir nicht im heiligen Anlauf der ersten Liebe des frommen Gefühls gewinnen, das gewinnen, das ergreifen und überwinden wir nicht mehr. Wo religiöses Gefühl waltet, da ist die Seele in ursprünglichste, unbefangenste, das Innerste wie ein Blitz durchzuckende Berührung mit Gott getreten. Die Seele steht in der gewissen Erfahrung eines ganz Eigentümlichen, das sie wie das wirklich und

---

[1]) Es ist der Moment der ersten Liebe, der ersten Werke. „Ich trat ein und sah mit dem Auge meiner Seele, so öde es auch noch war, über diesem Auge meiner Seele, über meinem Geiste das unveränderliche Licht . . . Wer die Wahrheit kennt, kennt dies Licht; und wer es kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es. O ewige Wahrheit und wahrhaftige Liebe und liebevolle Ewigkeit! Du bist mein Gott; zu dir seufze ich Tag und Nacht“. Augustin, Bekenntnisse.

[2]) „Infolge der Beschaffenheit unserer Konstitution begleitet ein gewisser Enthusiasmus ein jedes in dem Individuum sich vollziehende Bewußtwerden der göttlichen Gegenwart. Die Art und Dauer dieser Begeisterung ist verschieden nach der Beschaffenheit des Einzelnen. Sie wechselt zwischen Ekstase, Verzückung und prophetischer Begeisterung und dem zartesten Glühn tugendhafter Erregung! (Emerson).

wahrhaftig Göttliche, wie das göttliche specificum empfindet und von dem sie weiß: Es kommt nie mehr wieder. Dieser selbe Moment, der nicht bleiben kann, ist schon vorbei und kann, vorbei, nicht wiederkehren. Aber einen anderen Moment, der nicht von dem ersten abstammt, sondern einen selbstursprünglichen Moment heiligen Durchbruchs des Ewigen in mein Zeitliches wird die Seele wieder einmal ein andermal erleben und fühlen. Dann wird wieder Idealismus quellen. Und Glaube und Liebe und Hoffnung werden geboren. Die Liebe aber ist die größte unter ihnen. Denn auf sie folgt nichts mehr. Der Zeit eben entsprungen, denkt heilige Ursprünglichkeit fast nur an ihre Ursprünglichkeit, gedenkt fast gar nicht wie sie sich wiederhole, ist fast gar nicht ängstlich, sondern gedenkt fast nur daran, ein für allemal zu sein und zu herrschen. Am Anfang des Ursprungs ist die Innigkeit und Freudigkeit der religiösen Erfahrung schier unbeschreiblich. Es dünkt den innigen, herzlichen Mut des religiösen Gefühls ein leichtes und fröhliches Ding, sich und seine Wärme zu behaupten und zu verbreiten. Auf grund und kraft eines von der Ewigkeit inspirierten heiligen Motivs schickt sich das religiöse Gefühl mit starker, kindlicher Zuversicht an, an Innigkeit stetig wachsend die Intensität aller Zeitursprünglichkeit Gottes in der Seele zu erschöpfen und zweifelt schier nicht daran, es zu können.

In seinem religiösen Willen sind die lebendigsten und kräftigsten Willensimpulse, die Keime zu den gottwohlgefälligsten Taten enthalten. Eine außerordentliche demütige Zurückhaltung des religiösen Innenlebens trägt am Anfang, wo es entspringt, einen herrlichen, machtvollen Gottestempel und hofft sich auf immer tieferem Demutsgrunde immer machtvoller bis zur Vollkommenheit zu erbauen. Subjektivste Ergriffenheit des Anfangs erschließt Gottes Ursprünglichkeit der für Gott auf das objektivste und empfänglichste gestimmten Seele. Größtmögliche Selbstlosigkeit und Eigenheit (Selbstheit) des göttlichen Lebens liegen in der gottfühlenden Seele fast ineinander. Der Selbstwille ist hier am stärksten, weil er am wenigsten beabsichtigt und gewollt, weil er am meisten

hingegeben und verleugnet wird. Die fromme Seele des gottinnigen Gemüts enthält sich Gottes so sehr und mit solcher Objektivität, daß sie seiner auf das eigenste und persönlichste teilhaftig wird. Das unmittelbarste, objektivste Eingreifen Gottes in's frommfühlende Herz hat zur Folge, daß sich Gott im Herzen des Gottseligen auf das wirklichste vermittelt, auf das wirksamste zueignet, auf das intensivste besitzt und beherrscht.

So reagiert die höchste Objektivität der heiligen Lebensursprünglichkeit in der innerlichsten Subjektivität des Gott zumeist lassenden und Gott zumeist fassenden religiösen Gefühls.

Wir sagten von dem ursprünglichen Eintritt Gottes in die Seele, daß solches, was *noch nicht* da war, nun da ist. Wir nahmen es bisher als solches, was noch nicht da war, als solches, das bewundert und geliebt wird, weil es gefühlt wird. Wohl, das Göttliche, das in der Zeit der Seele entspringt, war noch *nicht* da. Darauf beruht seine erhabene *Reinheit* auf der einen Seite. Aber auf der andern Seite *ist* es da. Und als solches, das nun da *ist*, wird es da sein und wiederkommen. Als solches, das da *ist*, *war* es da, hat es einen schlechten Anfang und ein schlechtes Ende. Selbst zeitliche *Gegenwart*, hat es und wird es zeitliche *Vergangenheit* und *Zukunft*. Da seiend hat es sich notwendig auch als Daseiendes zum Gegenstand. Insofern ist es nicht mehr ursprünglich, da Ursprüngliches keines, was schon da gewesen, zur Voraussetzung hat. Sofern das Göttliche in unserer Seele einmal da ist, hat es sich *zuvor* und *hernach* und wiederholt es sich. Ewiges wird nun durch das Zeitliche bestimmt, das es *ist*. Als Zeit Setzendes ist es ursprünglich, aber als *Zeitgesetztes*, als das es sich *setzt*, ist es *gegenständlich*. Auf sein Gegenständliches gesehen, als das es sich zeitlich setzt, überlegt und besinnt sich das Zeitursprüngliche. Es *bedeutet* sich selbst und bezieht sich auf sich selbst. Es wird seiner Unmittelbarkeit, die solches nur nahezu war, mittelbar bewußt. Abhängig von sich selbst, wird das Zeitursprüngliche in seinen eignen Bann gezogen.

Das religiöse Erleben begibt sich alsbald mit seinem Eintritt in die Zeit auf den Weg des Niedergangs und Abfalls. Je mehr es sich auf sich selbst bezieht und je mehr es sich selbst bedeutet und begreift, um so mehr entfällt es sich.

**Die religiöse Phantasie als Übergangsstadium.**

Schon im religiösen Gefühl selbst macht sich diese die Ursprünglichkeits- und Intensitätsenergie schwächende Selbstbedeutung und Selbstbeziehung der religiösen Erfahrung geltend. Sobald es zeitlich geworden ist, tritt es wie alles Zeitliche in die Abhängigkeit von ihm selbst. Das Moment des Absichtlichen tritt in ihm hervor und veranlaßt es dazu, sich zunächst allerdings noch in weiterem Abstande zu wiederholen. Es beginnt sich zu veräußern und zu verändern. Diese Veränderung ist erst unscheinbar. Aber bald wird es sichtbar und scheinbar, daß das religiöse Gefühl ein anderes wird und sich äußerlich wandelt. Solange die absichtliche Selbstbedeutung des Ursprünglichen in der religiösen Erfahrung noch ganz unmerklich und unverhältnismäßig gering und leise ist, erscheint das religiöse Gefühl noch als Gefühl. Tritt aber mit der Zeit die Absicht in der religiösen Erfahrung merklich hervor und die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit ganz merklich zurück, so bahnt sich sichtlich und augenscheinlich der Übergang zu einer anderen Form des religiösen Erfahrungslebens an. Zwischen dem Stadium des religiösen Gefühls, in dem die religiöse Ursprünglichkeit über die religiöse Absicht noch das Übergewicht hat, und zwischen dem Stadium des religiösen Sinnes, wo sich religiöse Ursprünglichkeit und religiöse Absichtlichkeit in gleich gemessener Stärke gegenüberstehen, liegt jenes Stadium, das durch die religiöse Phantasie bezeichnet wird und nur noch ein verhältnismäßiges Übergewicht des Ursprünglichen über das Absichtliche darstellt. Die Ursprünglichkeitswellen des religiösen Lebens überfluten noch die Absichtsgrenzen. Aber diese Grenzen sind doch schon stark und gegenständlich genug, um das Weiche, Humorvolle und Warme des religiösen Gefühls wahrnehmbar abzuhärten, abz kühlen und abzutrocknen.

### ββ) Der religiöse Sinn.

Hat sich die religiöse Absichtlichkeit und Gegenständlichkeit zu gleicher Stärke wie die religiöse Naivetät erhoben, so besteht die religiöse Erfahrung nicht mehr in dem weit überwiegend Zuständlichen des Gefühls, sondern in dem Gleichmaß und Mittelmaß von religiöser Zuständlichkeit und religiöser Gegenständlichkeit. Die religiöse Erfahrung befindet sich im Stadium des religiösen Sinnes. Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, Ursprünglichkeit und Absichtlichkeit halten sich das Gleichgewicht. Zwischen beiden wird eine schöne, gesunde Grenzlinie gezogen. Das Ursprüngliche wird auf seine klare, leicht übersehbare und durchsichtige Norm, auf sein gutes, erträgliches Maß zurückgeführt. Das Gefühl eines geheimnisvollen Gottesbesitzes, dem gegenüber man sich fast mit Angst ohnmächtig und hilflos empfindet, weicht dem angenehmen Bewußtsein, mit dem göttlichen Geheimnis bekannt und vertraut zu sein, einem Bewußtsein, unter dem die wissende und kennende Seele selbstbewußt aufätmet. Die Seele pariert gleichsam das Göttliche, das sie übermächtig überkommt und überwältigt. Sie mediiert. Sie reflektiert. In dem Hohlraum des schönen Maßes, auf der goldenen Mittellinie der breiten Reflexion findet alles Platz und wird alles wohl verwaltet. Wer anders könnte so klug kompromittieren, alles so wohlbemessen und wohlbegrenzt zusammenfassen, so gerecht verwalten und regieren, wer so nüchtern und warm zugleich sein, wer anders verstände es so maßvoll und ohne Einseitigkeit und Übertreibung zu verfahren wie die im Haupte konzentrierte Vernunft, wie der gesunde, tiefe und klare Menschenverstand auf religiösem Gebiete?[1]) Religiöse Erkenntnis ist

---

[1]) Kant hat die Möglichkeit einer Begreifbarkeit Gottes d. h. einer begrifflichen Gotteserkenntnis geleugnet und nur die Möglichkeit einer Ergreifbarkeit d. h. einer herz- und gewissenhaften Erlebbarkeit Gottes gelten lassen: „Begriffliche Gotteserkenntnisse sind uns versagt, nicht aber herzhafte Gotteserlebnisse". Aber, so gewiß es ein herzhaftes Gotterleben gibt, so gewiß gibt es auch ein begriffliches Gotterkennen. Und zwar ist es gerade jenes, das im Sinne zu diesem wird.

auf die halbe Temperatur seiner Wärme ermäßigtes religiöses Gefühl. Durch seinen Aufstieg in das Bewußtsein, in die volle Reflexion des vernünftigen Sinnes wird die religiöse Lebensinnerlichkeit und Lebensursprünglichkeit, die im religiösen Gefühl ungeteilt und unbedeutet wirksam ist, glatt geteilt und auf die Hälfte herabgesetzt und reduziert. Es kommt ein Zeitpunkt, wo die bei der Überführung des religiösen Lebensinhaltes auf den Boden der Zeit sich so notwendig erweisende Ordnung und Einrichtung jenes an sich übermäßigen religiösen Lebensgehaltes vollendet erscheint. Dieser Zeitpunkt ist der Moment des religiösen Sinnes (Verstandes), der das übermäßige religiöse Leben organisiert, der ihm Ordnung und darum Maß gibt. Das Ursprüngliche des religiösen Lebens kann so, wie es ist, in der Welt dieser Zeit nicht fruchtbar und praktisch werden. Zu diesem Zweck muß es zugerichtet werden. Der religiöse Sinn unternimmt diese praktische, opportune Aufgabe. Er unternimmt es, jenes Leben nicht mehr und nicht weniger zu beschneiden, als es nötig ist, um es in den uns allen aufgeprägten und eingeprägten Begriff der Zeit zu fassen.

### γγ) Der bloße religiöse Wille.

Doch dabei läßt es die religiöse Absicht nicht bewendet sein. Im weiteren Verlaufe des religiösen Innenlebens zeigt es sich, daß der Zeitbegriff nicht in der Vernunft und dem Maße endigt. Die Absicht, die Seele der Zeit, bewegt sich zwischen Extremen. Von dem Extrem des Gefühls ausgehend, wo sie ganz fein, zart und leise angedeutet ist, begnügt sie sich nicht, mittelmäßig und maßvoll, d. h. vernünftig zu werden, sondern überschreitet das Maß bis zum andern Extrem der außerordentlichen Betontheit und Heftigkeit. Einseitig in ihrem Wesen, ist die Absicht auch einseitig in ihrem Prinzip wie in ihrem Ziel. In alledem ist sie auch widerspruchsvoll. Akzentuiert und heftig von Natur, widerspricht es ihr, am Anfang scheinbar zart und leise zu sein, was sie doch um des Prinzips willen, das alle Natur haben muß, sein

muß. Ihre Ostentativität und Heftigkeit, am Anfang übertrieben und zurückgehalten und mit Schein bedeckt, drückt sich am Ende mit der ganzen Macht der Übertreibung voll und ungehalten aus. Die religiöse Absicht in der religiösen Erfahrung läßt die am Anfang bezeigte demütige Zurückhaltung und die in der Mitte bewiesene maßvolle Zurückhaltung mehr und mehr fallen und gibt sich schließlich ganz der Echtheit und Unverhohlenheit ihrer Natur, d. h. der Einseitigkeit und Übermäßigkeit prononzierter Heftigkeit preis. Das religiöse Gefühl mit seiner fast völligen Zuständlichkeit des Ursprünglichen endigt in der fast völligen Gegenständlichkeit und Äußerlichkeit des formal-religiösen Willens. Die jenseits des Mittelmaßes, welches durch den religiösen Sinn bezeichnet ist, jenem Wesensziele der mechanischen Heftigkeit heftig zueilende Absicht mit ihrem übermäßig hervortretenden Streben heißen wir die religiöse Begierde. In der religiösen Begierde oder Sinnlichkeit, die dem religiösen Sinne folgt, bekommt das Absichtliche über das Ursprüngliche mehr und mehr das Übergewicht, bis das Ursprüngliche, das Herz- und Sinnvolle in der religiösen Erfahrung fast kaum mehr merklich ist. Wenn dieses Ursprüngliche augenscheinlich nicht mehr wahrnehmbar ist, hat sich der religiöse Sinn in den bloßen, augenscheinlich mechanischen Willen des religiösen Lebens gewandelt. Mit diesem sich ins Unendliche mechanisch verlierenden Ausgang in den bloßen, fast nur gegenständlich funktionierenden Willen hat der Verlauf der religiösen Erfahrung sein Ende erreicht. Die religiöse Absicht ist in den einseitigen Zustand ihrer unendlich überwiegenden, unendlich unerfüllbaren Echtheit übergegangen. Der religiöse Geistwille steht unter dem erdrückenden Eindruck der alles religiöse Fühlen und Denken beherrschenden Unendlichkeit. Die anfänglich mehr insgeheim andeutenden Grundlinien der religiösen Absicht treten mit der ganzen geflissentlichen Schärfe, mit der voll herausfordernden Rücksichtslosigkeit, die dem Charakter des Absichtlichen eignet, hervor. Unter dem mechanischen Druck des Übergewichts eines tyrannischen, gewalttätigen Willens ist fast alles zarte religiöse Leben er-

drückt. Das Religiöse arbeitet fast nur mehr jenseits des Sinnes und Gefühls in kalten, harten, mechanischen Stößen eines bloßen Willens. Die frische Lebendigkeit des religiösen Lebens ist unter dem Einfluß der Willensheftigkeit in der ohnmächtigen Überspanntheit einer bloßen, blinden Willkür schier erstarrt. Die innere Jenseitigkeit des religiösen Willens ist umgeschlagen in das forcierte Wesen dieses Willens, soweit er Absicht ist, in das einseitige Schwergewicht einer äußeren Jenseitigkeit. Eine rohe, schonungslos und pietätlos fast bis zum Äußersten in religiöse Empfindlichkdit eingreifende und über religiöse Unbefangenheit dahinfahrende Hand hat fast alles Feine und Duftige von der Blume des religiösen Erlebens abgestreift. Es ist schier nichts Gottinnerliches in der Seele übrig geblieben, das noch nicht berufen, erschreckt und bedeutet, das so ziemlich noch bei sich, unbefangen und unschuldig wäre. Es ist nun Zeit, daß sich Gott, der sich nicht in uns aufgeben, der mit seinem Ende nicht ein Ende in uns haben will, wieder kräftig und ursprünglich in uns beginne.

So nimmt der Eigenverlauf der aktualen Lebensursprünglichkeit Gottes im Menschen, vom religiösen Gefühl ausgehend, durch den religiösen Sinn hindurchgehend und im bloßen Willen auslaufend ein mechanisches, unendliches Ende.

Nachdem aber religiöses Leben entweder in der ursprünglichen Form des religiösen Gefühls oder der mittleren Form des religiösen Sinnes doch immer und jederzeit tatsächlich trotz seiner unendlichen Aufhörlichkeit und Hinfälligkeit vorhanden ist, so kann die tatsächliche Erhaltung seines existentiellen Bestandes, ebenso wie die Erhaltung der Kontinuität des gesamten weltlichen Existenzbestandes auf nichts anderem als auf einer fortgesetzten ursprünglichen Erneuerung oder Neuschöpfung des religiösen Lebens beruhen. Wann diese Geistesausgießung, dieses Pfingsten neuschöpferischer Einwirkung ursprünglicher Gotteskräfte in die menschliche Einzel- oder Gemeinschaftsseele, die wie ein Geschenk der freien Gnade gläubig hingenommen werden darf und soll, aber auch ungläubig abgewiesen

werden kann, wieder erfolgen wird, ist Sache und Geheimnis des Geistes. Aber sie wird kommen, und sie wird kommen, wie ein Geheimnis kommt, wie zufällig und unvermutet, aber doch zugleich wohlweislich, vorgesehen, wohlbekannt weil vorerkannt, wohlberechnet, ganz zu ihrer Zeit und an ihrem Ort, als ein „Wunder auf Erden mit dem Naturgesetz des Himmels", als eine Gabe aus der Hand höchster Ordnung und Vernunft, auf höchste Weisung hin gespendet. (*πρόγνωσις*; *προορισμός*; *πρόθεσις*).

### *δ*) Die Grundmomente des Verlaufes der religiösen Erfahrung.

Die Erkenntnis des charakteristischen Verlaufs der religiösen Erfahrung als solchen gibt uns den Schlüssel zum tieferen Verständnis der mit religiösem Gefühl, Sinn und Willen bezeichneten, durch religiöse Phantasie und Sinnlichkeit verbundenen Hauptstadien und Grundmomente jenes Verlaufes, welche wir nun noch einer eingehenderen analytischen Untersuchung unterziehen wollen.

#### *αα*) Das religiöse Gefühl.

Betrachten wir zuerst das religiöse Gefühl als den Zustand der relativen Ursprünglichkeit des religiösen Lebens in der Seele. Im religiösen Gefühl, im Moment, wo das göttliche Leben in der menschlichen Seele entspringt und sich erschließt, befindet sich die religiöse Mittelbarkeit gleichsam noch auf dem Grund, im Ursprung, in der Unmittelbarkeit, im Herzen. Im religiösen Gefühl mit seiner religiösen Lebensursprünglichkeit ist die religiöse Mittelbarkeit, die alsbald nach dem Entsprungensein sich nach auswärts kehrt, relativ noch ganz nach innen gewendet. Religiöse Mittelbarkeit, die, nach außen gewendet und gewöhnlich geworden, sich selbst hemmt und Anstoß gibt, ist nach innen und im Herzensgrunde ungehemmt, machtvoll und frei. Vom Grunde und von der Tiefe aus geht sie wie ein Strom über alles hin und hat sie die Macht über alles. Draußen im All der Mittelbar-

keit geht sie, weil sie nur an einem Punkte des Alls sein kann, im All unter und wird von ihm beherrscht. Innen aber, wo Gottes Mittelbarkeit unmittelbar und ursprünglich über die fühlende Seele ergeht, beherrscht das Gottmittelbare der frommen Seele sein All und seine Welt und ergeht sich in seinem All. Nur wo Gott Gott d. h. wo Gott ursprünglich ist, herrscht er. Nur wo er ursprünglich über die Seele kommt, beherrscht er die Seele und herrscht er durch die Seele. Religiös fühlen, heißt die Erfahrung des wahren Beherrschtseins und Überwältigtseins von Gott machen und in dieser inneren Gotteserfahrung selbst Alles von Grund aus beherrschen. Wahres d. h. ursprüngliches und inneres Gottesleben in der Seele beherrscht erst sich selbst, um dann sein Alles und Anderes und Äußeres zu beherrschen. Wirkliches religiöses Gefühl steht unter diesem Doppelzeichen des freien, machtvollen Eindruckes und Ausdruckes. Es erlebt gründliche, tiefe, allgemeine und umfassende Eindrücke von Gottes Macht, wie es sich auch durchdringenden und allgemeinen Ausdruck verleiht. Mit der gleichen herzlichen, ursprünglichen Überlegenheit, der es untersteht, wirkt es auch selbst. Überströmt und überflutet von einem Meer von Gottesursprünglichkeiten und Gottesquellen, eingetaucht in die göttliche Lebenstiefe, strömt und flutet es selbst dasselbe ursprüngliche göttliche Lebensmeer, von dem es zuvor überströmt ist, aus in alle Welt. Daraus erklärt sich jene eigentümliche Empfindung eines freien, inneren Strömens, die mit jedem Gefühl, insonderheit mit dem religiösen Gefühl, immer verbunden ist. Religiöses Gefühl hat noch jederzeit, wo es wirklich echt war, die intensivste und extensivste Empfänglichkeit gezeigt und die intensivste und extensivste Wirkung, der sich kein Herz, mit dem sie sich berührte, entziehen konnte, hervorzubringen vermocht. Wo sich der bedeutsame Durchbruch des Göttlichen zur persönlichen Innerlichkeit im Menschen ereignet, wo die göttliche Verheißung in der religiösen Persönlichkeit des Menschen die Geburtsstunde ihrer Erfüllung feiert, da kann die staunende, entzückte Seele nicht anders als erst schweigen, soweit sie des Schweigens fähig ist.

א) Das Geheimnis des Gottesgefühls: die Atemlosigkeit der Gottinnigkeit: Gott geht über die Seele, wie ein Wunder.

Demütiger als die Demut, hingebender als die Hingabe, gelassener als die Gelassenheit, leidender als die Leidsamkeit der Gottes Ursprünglichkeit erlebenden, gottfühlenden Seele kann die Demut, Hingabe, Gelassenheit und Leidsamkeit des Menschen nimmer sein. Wahrlich, es geziemt der von Gott überraschten Seele, vollständig überrascht zu sein.[1]) Es geziemt der Seele, dem Wunder Gottes gegenüber selig bestürzt und betroffen zu sein. Sie kann wohl auch nicht anders. Denn der Allmächtige nimmt erst allmächtig das hinweg, an dessen Stelle er sich dann selbst setzt. Wenn die Seele zum erstenmale dem Allmächtigen des Ursprünglichen begegnet, wird sie sich wohl möglichst ihrer selbst enthalten und dem Allmächtigen selbstlos überlassen müssen. Dann wird es sich wohl für sie von selbst verstehen, fast zu vergehen und so weit als möglich in dem, der auf heiligem Grund stehend sich allmächtig erhebt, unterzugehen. In diesem Moment hat die Seele fast keinen Wunsch. Sie läßt sich schier an Gott genügen. Ihr Atem steht für einen heiligen Augenblick fast still.[2]) Insgeheim aber glimmt leise und unbewußt eine heimliche, keusche Hoffnung auf ein plötzliches inneres Erleben dessen, das sie, kaum zu atmen wagend, über sich weiß. Wie ein Kind im Schoße des Vaters, hält sie der fremden Gottesmacht, die ihre eigne Macht werden soll und will, gehorsam still.[3]) Aber nahe daran, vor Gott dem All-

---

[1]) Für immer und ewig ist das Einströmen (Gottes) dieses besseren und allgemeinsamen Selbst neu und unerforschlich. Es flößt Ehrfurcht und Staunen ein". (Emerson). Es tritt jener „Schauder der Ehrfurcht und des Entzückens" auf, „den die Seele bei der Berührung mit der allgemeinsamen Seele empfindet". (Emerson).

[2]) „Es bleibt der letzte und allgemeinste Maßstab für den Wert eines Menschen, ob er auch der Andacht fähig ist, ob er seine Gedanken vom Staub des Alltags losmachen und eine Feiertagsstille in sich erzeugen und würdig genießen kann". (Paul Heyse).

[3]) Hier ist der kritische und gefährliche Moment der Versuchung, wo die Seele auf ewig nichts mehr wünschen möchte, als untätig in Gott zu ruhen, als wunschlos in Gott zu vergehen. „Gott", möchte ich

mächtigen ohne einiges Bedauern zu vergehen, ahnt sie in dem feierlichen Moment tiefsten, gelassensten Hingegebenseins an den göttlichen Grund bereits heimlich und leise den nächsten Moment des göttlichen Umschwungs, wo sich der göttliche Lebensgrund in sie versetzen und sie selbst Grund werden solle. Und sie ist gefaßt auf diesen Moment. Sie ist gefaßt darauf und bereitwillig entschlossen, Gott in sich aufzunehmen und sich von ihm durchdringen zu lassen. Sie ist gefaßt, Ihn sein zu lassen in ihr, wie sie sich sein ließ in Ihm, Ihn durch sich wirken zu lassen, wie sie Ihn ohne sich wirken ließ, Ihn innig zu fassen, wie sie sich Seiner um seinetwillen enthielt. Sie ist bereit und gefaßt, wie sie fühlend in Ihm erstarb, so Ihn fühlend in sich zu erleben. Voll reinster, lauterster und züchtigster Absicht ist sie stille und gelassen zu Gott und hindert es nicht, daß Er in ihrem Herzen laut werde und rede. Nichts von Ihm begehrend, als daß Er selber und allein, und sie nicht selber sei, ist sie doch seiner Gegenwart und seiner Selbstheit in ihr gewärtig und gewiß. Sie hat Ihn sein lassen, nun wird er sie sein lassen: und Er wird in Ihr sein. So ist die gottinnige Seele am innigsten, wenn sie ursprünglich ist d. h. wenn sie fühlt. So steht die gottinnige Seele des frommen Gefühls der väterlichen Verheißungsmacht, die sich in ihr erfüllt, ganz gottgelassen und ganz gottgegenwärtig, ganz gottlassend und ganz gottfassend gegenüber wie eine Braut dem Bräutigam. Ganz ausschließlich Seinem Willen überlassen läßt sie, die selbst nichts sein will, den, den sie, wie ers verdient, Alles sein lassen will, außer ihr sein, und sie läßt Ihn ebenso, wenn und wie ers haben will, in ihr sein. Jedenfalls überläßt sie Ihn jedem Fall seines Willens. Sie spricht also: „Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast!" Der Geist, der alle Kraft väterlicher Verheißung erfüllt, wird über die

rufen, „der du mich selig sterben ließest, laß mich ewig genießen das selige Sterben, laß mich liegen im Grabe des mystischen Vergehens und du, der du mich erwecken kannst und willst, erwecke mich nicht aus meinem Tode, den ich in dir erleide, zum Leben in dir! Laß mich ruhen!"

gottfühlende Seele kommen! Die Mutter Gottes wird vom heiligen Geiste heimgesucht. Der Vater kommt mit der Kraft des Geistes und wird erst über ihr und dann in ihr zum Sohne. Erst wird sie von Gott heimgesucht; dann wird Gott von ihr empfangen und geboren. „Das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden“. Heilig ist Gott der Herr auch in der Innigkeit und im Gemüt. Auch Innigkeit ist erst sich entrückt und enthoben, bevor sie zu sich kommt, — schweigt und ist erst gar nicht, um dann am gleichen Orte zu reden und zu sein.[1]) An Ort und Stelle ihres heiligen, welt- und gottabgeschiedenen Geheimnisses sprudeln die lebendigen, öffentlichen Quellen der göttlichen Gefühlsinnigkeit. Gemütvolle Gottinnigkeit fängt plötzlich an, zu klingen und laut und kündlich zu werden. Alle offenbare Gottesweite wandelt sich plötzlich, nachdem sie durch das Geheimnis des Innigen hindurchgegangen, in offenbare Gottesinnigkeit.

ב) Die Offenbarung des Gottesgefühls: Der Odem der Gottesinnigkeit: Gott geht in die Seele wie ein Wunder.

Das ist der Moment, wo die heiligen Flammen über den Häuptern aufleuchten, wo Gottesursprünglichkeit in der Seele innig verlautet. Die bisher vor Spannung atemlose Seele atmet tief auf, wie erlöst. Meere von Gottesgefühl brechen und brausen wie ein Wunder hervor.[2]) Gottinnigkeit wird

[1]) Wer zum Scheine stirbt, wird ewig sterben und in den starren Banden des ewigen Todes gehalten. Wer aber das Geheimnis des Todes fände, wer wahrhaft und wirklich sterben könnte, wie Gott stirbt, würde zum ewigen Leben erwachen.

[2]) Hier ist der kritische und gefährliche Moment der Versuchung, wo die göttlicher Offenbarung volle Seele den Gott und das Gottesgeheimnis über ihr hoffärtig vergessend, von einem leidenschaftlichen religiösen Lebenstaumel, von einer inneren Gottverzücktheit fortgerissen und uferlose mystische Ausschweifungen begehen kann. In diesem Moment gilt es für Erhaltung des religiösen Gleichgewichts sorgen, die auf der demütigen Achtung und Aufrechterhaltung der heiligen Schranken beruht, welche zwischen Geheimnis und Offenbarung, Gott und Mensch, Himmel und Erde, der oberen und inneren Welt heilig aufge-

empfunden. Und die Empfindung ist erhebend und durchdringend zugleich. Wundersame Blumen zartester, herzlichster Gottesliebe erblühen in dem seltsam ergriffenen, eigentümlich bewegten Gemüt. Die Seele weiß vor Entzücken eines unsagbar tiefen und klaren Gefühls nicht, wie ihr ist. Aber das weiß sie, daß Gefühl Leben, wie kein Leben, daß Gottesgefühl höchstes Leben ist. Was soll sie auch sagen, wo ihr Alles gesagt, was soll sie auch wissen, wo ihr Alles geoffenbart, was soll sie denken, wo ihr über alles Bitten und Verstehn gegeben wird? In den tiefsten, intensivsten Lebensmomenten nimmt und gibt man einfach hin. Man lebt, was man gelebt wird. Im tiefsten Lebensmoment ist man so tätig wie leidend. Man hat keine Zeit zu fragen. Der Wunderstab des heiligen Lebensmüssens berührt das Geheimnis der Freiheit, daß alle ihre Quellen springen und sprudeln. Und diese Quellen haben zu nichts anderem Zeit; sie haben nur zu tun, um alle Unerschöpflichkeit heiliger Lebensnotwendigkeit freiwillig, frisch und fröhlich zu erschöpfen. Stolz, freudig und feierlich hebt sich die jugendliche Brust der gotterfüllten Seele, um nach dem holden, jähen Schrecken des ersten Gotteserwachens und Gottesanblicks in ihr alle heilige, lautere Lust voll auszuatmen. Immer strömt ursprüngliches Gottesleben in ihren Grund und aus ihrem Grund. Immer ist ihr Mund voll Lachens und ihre Zunge voll Rühmens und ihr Sinn voll Bewunderung und ihr Geist voll Begeisterung. Immer pocht ihr das Herz, immer fließt warmes Herzblut durch ihre gesunden Lebensadern. Überall erwächst unter der Sonne der frommen Herzlichkeit im Reiche dieser Sonne, im frommen Gemüt, Paradiesesherrlichkeit. Überall in diesem lichtvollen Reiche der Liebe reiches, quellendes Keimen, wunderbares Knospen, Blühen, Fruchten mitten im Alltag[1]). Die Herz-

richtet sind. „Die Neigung zum Wahnsinn hat stets das Anheben des religiösen Sinnes im Menschen begleitet, gleichsam als ob das Übermaß des Lichtes die Menschen versengt hätte“ (Emerson).

[1]) „Das Wunderbare entsteht nicht erst an einer besonderen Stelle, sondern es durchdringt alles geistige Leben; wer es nicht schon in diesem sieht, wer nicht in dem, was uns täglich und stündlich umgibt,

lichkeit und Gründlichkeit der von erster Liebe ergriffenen Seele ist so groß, daß sie der Grenze der Seligkeit und des Himmelreichs nahe ist, nahe nämlich der wahren Befriedigung. Denn es will etwas und alles heißen, befriedigt zu sein. Es ist das Letzte, befriedigt zu sein.

3) Der Inhalt des Gottesgefühls: Die gläubige Herzoffenheit Gottes erfüllt in der liebenden Herzinnigkeit des frommen Gefühls

Als der Geist des göttlichen Willens zum erstenmal hereinbrach, da begann „Es“ in der menschlichen Persönlichkeit mit dem offenen, ehrlichen Mut des freien Gottvertrauens. Kühner Glaube tat sich auf und zog fröhlichen Herzens in die Weite. Mit heller Stirn und klarem Auge trat er, wie ein Bräutigam der Braut entgegen, hinaus vor alle Welt. Frei öffentlich war sein männliches Werk. Dann kam die heilige Pause. Der Geist und die Braut sprechen: „Komm!“ Der Geist führte den Bräutigam hinein in das Haus, wo die in den geheimnisvollen Schleier atemloser und sprachloser Andacht gehüllte Braut der Einkehr des Bräutigams gelassen harrt. Dann, nach dieser heiligen, dem zweiten Eintritt des Geistes unmittelbar folgenden Pause, schließt sie den Liebenswerten mit bräutlicher Innigkeit tief ins Herz. Ein heißes Verlangen, vom Geiste geweckt, ist nach einem Moment tiefen Schweigens in der Welt dadrinnen, die plötzlich wie ein zartes Wunder von oben sich heimlich eingeschlichen hat, plötzlich erwacht und brennt von heiligem Verlangen, alle freie herzliche Gottesweite zu vertiefen und zu verinnigen, alle Strahlen des Lichts, von Liebe zum Lichte entflammt, im Gemüt heimlich aufzusaugen.[1]) Kein höheres Werk als das Heimatwerk der Liebe. Nirgends möchte Göttliches besser verwahrt, gehegt und

---

ein Geheimnis empfindet, der mag in der Religion lediglich einen überflüssigen, ja schädlichen Anhang der Lebensarbeit erblicken“. (Eucken.)

[1]) Das ist das Sehnen, von dem David singt: „Ich habe ersehnt, Herr, ein Sehnen nach deiner Gerechtigkeit“, das ist ein Sehnen, von dem Meister Eckart sagt: „Daß wir nach Gott uns so sehnen, daß es ihn selber verlangt, in uns geboren zu werden, dazu helf' uns Gott“.

gepflegt sein, als in der Innigkeit der Liebe, die eine Leidenschaft, eine Passion fürs Göttliche hat und es festhält, die es hütet und bewahrt wie einen heimlichen, köstlichen Schatz. Wo wäre Göttliches besser aufgehoben, wo könnte es besser ruhen als im Schoß der Liebe? Wo wäre es höher geschätzt und wertvoller geachtet als fern von aller zerstreuenden Welt draußen drinnen im gesammelten Gemüt? Im gottliebenden Gemüt sammeln sich alle in die menschliche Persönlichkeit geworfenen heiligen Strahlen, alle Strahlen, die auf dem Wege sind und nun heimkommen.[1]) „Wohl dem, der eine Heimat hat", einen Ort, wo er sich geachtet, verstanden und gekannt weiß, eine Stätte, wo ihm Liebe einen Tisch deckt! Wohl dem, der Liebe verdient! Armut hat Gotteslohn. Kreaturen seiner Liebe lieben den Schöpfer. Gott verdient es wohl, daß er uns Alles gilt, daß wir Ihn ins Haus aufnehmen und Ihm als dem Einen und Alles, das not tut, unser Leben und unsere Arbeit weihn. Nichts natürlicher, als daß sich in uns die Liebe zu Gott entzündet, als daß Liebe, die alles Herrliche zu Tage fördert, in einen solchen Gott eindringt und sich in Ihn eintaucht, um Seine Herrlichkeit zu offenbaren! Gott ist wahrlich ein würdiges Ziel der Arbeit und der Versenkung. Er ist „würdig zu nehmen Preis, Ruhm und Ehre". Das innige Gottesgefühl freut sich selig, daß es den Vater in sich verklären, befriedigen und vergegenwärtigen darf, wie der Sohn den Vater in sich verklärte und ihm Heimat und Friede in seinem friedsamen Herzen gab. Denn Friede ist das köstlichste Kleinod der Heimat. Liebeswerk ist Heimatwerk und Heimatwerk ist Friedenswerk und Friedenswerk ist vollkommenes und wohlgelungenes Werk. Friedenshände bauen den Tempel des Herrn, der voller Herrlichkeit ist. Auf Sabbathgrunde erbaut und erfüllt sich das Haus Gottes in seiner ganzen verheißungsvollen Schönheit und Größe. In der friedsamen, heimlichen Weile des frommen

---

[1]) Hier ist Gott gegenwärtig. Und welche Religion ist religiöser als die Religion eines Herzens, dem Gott heimisch und gegenwärtig ist? „Religion ist im Grunde nichts anderes als Gottes Gegenwart in unserer Seele". (Spalding.)

Gemüts werden alle weit ausholenden Verheißungen vollendet und erfüllt. In unserer Liebe will sich Gott vollenden. Und wir dürfen und sollen seinen Willen tun. Das ist etwas Großes. Wir dürfen Gott Raum geben. Wir dürfen es Ihm sagen, was Er in der Tiefe Herrliches und Großes für uns ist und hat. Seine Gnade gestattet es uns, daß wir Ihn sich in uns entdecken lassen. In unserem liebenden Herzen hört Er seinen Ruhm. Dem Glauben, der nicht selbst Erfahrung, aber Voraussetzung aller religiösen Erfahrung ist, darf die Liebe folgen, die Quintessenz aller religiösen Erfahrung. Liebe hat ein scharfes Auge. Sie sieht das Beste. „Die Liebe Gottes aber ist ausgegossen in unsere Herzen", und ihre Weisheit hat Gottes Bestes im Besitz. Das fromme Gefühl offenbart in dem Zeichen der Liebe, das in sein Herz gebrannt ist, in dem Zeichen des Sohnes auf das Tiefste und Vollkommenste alle Verheißungen des Vaters. Das fromme Gefühl versteht Gottes Macht. Es weiß, daß seine Macht ihren Sinn und ihre Bedeutung, Inhalt und Zweck darin hat, zu lieben und geliebt zu werden. So gipfelt seine Anschauung auf Golgatha und heftet sich an das Kreuz. Nach dem Machtwort des Alten Testaments geschah eine Stille, ein vom Geist gewirktes Schweigen; und nach der Stille sprach sich in Jesu Christo das Wort der Liebe; es sprach sich aus voll tiefen, versöhnenden Gottesgefühls am Kreuze. So hat sich Gott in dem liebevollen Gemüt die schließliche Gelegenheit gegeben. Auf diesem Boden kann es wurzeln und wachsen. Offene Gründlichkeit richtet sich nun endlich auf auf tiefem Grund. Ursprüngliche Geläufigkeit Gottes im Menschen hat sich nun endlich haltbar und haftbar gemacht und mit der Kraft ursprünglicher Innigkeit zu phänomenalem Stande gebracht. Nun kann man stehen und die Gottesschrift deutlich lesen. Denn sie ist in das Gemüt geschrieben. Nun kann man stehen und den Gottesklang deutlich hören. Denn er klingt aus dem Innern: ein herzinniger Klang des frommen Gefühls. Aus der Tiefe unseres Wesens sprechen wir voll innerster Überzeugung zu der Offenheit, womit sich Gott in uns anläßt, ein liebevolles Amen.

Es kann nicht anders sein, als daß eine ursprüngliche Frage eine ursprüngliche Antwort findet. Die Frage ist offen, die Antwort aber innig geschlossen. Vertrauen zog aus, Liebe kehrt ein. Gott ging von Anfang an geradeaus seinen Weg und nahm eine herzliebe Wendung. Er erhebt die von Ihm vorgenommene feierliche Eröffnung und den machtvollen Aufschluß und Entschluß unserer Persönlichkeit zum tief erwogenen, endgültigen Beschluß. Er segnet Seine Kraft und weiht sie im Stillen zur Energie. Ursprünglichkeit schuf erst Gewißheit der Zukunft, nun schafft sie Gewißheit der Gegenwart. Das religiöse Gefühl als das religiöse Grunderlebnis trägt den Stempel gewissester Gewißheit. Auf dem gleichen Boden der heiligen Ursprünglichkeit wird die Gewißheit, welche Gottesmacht und Gottesliebe in sich hegen, getragen. Der Vater liebt sich im Sohne, der den Vater liebt. Also auch in uns. Sollte sich der starke Held, die Gotteskraft grundhafter Wahrheit, nicht selbst lieben, da sie geliebt werden muß? Unsere Persönlichkeit kann der Liebe zu dem Gott nicht widerstehen, der sich in uns kundgibt. In unserem Gemüte erfahren wir die rechte, Gottes allein würdige Liebe, womit er sich selbst liebt. Wir erfahren es, denn er läßt es uns erfahren, daß er sich selbst nur lieben kann und darf in sich selbst gleich als in einem Andern.

ד) Die Realität des Gottesgefühls.

So ist Gott, den wir in unserer Persönlichkeit lieben, ein Anderer als der Gott, dem wir vertrauen und der sich in uns vertraut. Und doch ist es wieder der gleiche Gott. Wie sich Gott im Absoluten identifiziert und unterscheidet zugleich, so identifiziert und unterscheidet er sich zugleich auch in uns. Derselbe Gott, den wir im Herzen und Gefühle lieben, steht uns machtvoll gegenüber. Würde er sich selbst und sich in uns nicht unterscheiden, so würde er sich verlieren. Während er aber ganz in sich aufgeht, bleibt er doch zugleich ganz übrig außer seinem Selbst-Ganzen, in dem er aufgeht. Das Gottvertrauen ist eins mit der Gottesliebe und unterscheidet sich doch wieder von dieser als ihre

Vorbedingung. Die Liebe, in die sich das Vertrauen ergossen und ergangen hat, kann sich dennoch des machtvollen Vertrauens nicht entschlagen. Das ist das Merkwürdige; aber es ist notwendig. Daher der Beifall und die Zustimmung des liebenden Herzens. Es liebt und hat Gott in sich, und doch setzt es zugleich sein zuversichtliches Vertrauen seiner Liebe voraus. Gott strömt auf grund seines freien Willens immer in unser Inneres ein und zugleich wieder zurück. So gibt es einen realen Klang der inneren Melodie, die in ihrem Einklang beiderseits auseinander- und zurückgehalten wird, damit sie nicht ungehört verhalle. Das reale Erlebnis liegt zwischen Jenseits und Jenseits, zwischen heiligen Grenzen. Dem wahren Gefühl ist Gott so fest bestimmt, daß es sich Gott ohne weiteres vorbestimmt sein läßt. Echtes und nüchternes religiöses Gefühl nimmt Gott so auf, daß es immer die Kraft hat, wieder zu Gott zurückzukehren. In aller Innung bewahrt es eine heilige Erinnerung. Es hält sich den Rückweg offen. Hingenommen von der Herrlichkeit der Verheißung, die es ihm angetan, durchwogt von heiligem Lebensodem, hat es doch in jedem Augenblick die Macht zur Demut und ist es doch allezeit zu jener heiligen Pause der demütigen Atemlosigkeit bereit, welche die Wendung Gottes in unserem Innern herbeiführt. Es ist auch bereit, unter voller Hingabe seiner selbst ganz auf den Anfang zurückzugehen, wo sich Gott in unserer Persönlichkeit erst verheißt, bereitet und vertraut. Ist ihm Gott innig eingefallen, so verhält es sich doch immer so, daß ihm Gott immer wieder aufs neue einfallen kann und muß. Der Gott des Anfangs ruft alles, was am Ende ist, allezeit zu sich, damit es nicht eifere und geschäftig werde. Gott will nicht immer mit Worten und Zwecken gerechtfertigt sein. Er fordert von Zeit zu Zeit und regelmäßig Schweigen. Zunächst bedarf er der Zustimmung nicht. Zunächst ist er stillschweigend vorausgesetzt und ohne Bestätigung. Zunächst steht er am Anfang. Vom Anfang aus beschließt er sich, wann es seinem Geiste gefällt. Ist religiöses Gefühl wirklich und gut, so überläßt und befiehlt es sich dem Willen des göttlichen Geistes und

meint nicht, an ihm selbst wäre Alles für Gott gelegen. Es will nicht zuerst, vielmehr ganz zuletzt sein. Um des Anfangs willen, der dem Schlusse Schweigen gebietet, ist es stille; es spricht das Amen zu Gottes Verheißungen und Bereitungen, nur wenn es ihm geheißen wird. Unberufen erhebt es niemals seine Stimme. Es ist in seinen Äußerungen nie zu laut; nie erhebt es seine Wichtigkeit über Gebühr, sondern es bezeugt nur, wenn es zur Rechenschaft gefordert wird. Immer urteilt es seinen göttlichen Voraussetzungen und Anfängen angemessen. Darauf eben, daß es sich immer seiner Voraussetzung, nämlich der persönlichen Vorbestimmtheit seiner persönlichen Schlußbestimmtheit gemäß, verhält, also auf seiner beständigen Selbstbeziehung auf seine immanente und transzendentale Voraussetzung und Möglichkeit beruht die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit (Realität) des religiösen Gefühls und seines Inhaltes. Von seiner am Anfang der religiösen Persönlichkeit gelegenen Grundvoraussetzung aus wird es ja nach dem Willen des göttlichen Geistes, der den Zweck und Schluß unserer Persönlichkeit will, entweder sein oder nicht sein. Ohne diesen Rückschluß auf seine objektive Voraussetzung, die metaphysisch im Jenseits des heiligen, auf den Menschen gerichteten Weltwillens Gottes veranlagt ist, hätte das religiöse Gefühl, als die Ursprünglichkeit der menschlichen Gotteserfahrung, weder einen Inhalt noch wäre dieser Inhalt konkret und real. Ohne diesen Rückschluß und Anschluß hätte es weder die Fähigkeit, sich zu konstituieren, noch sich zu erhalten, noch über sich hinauszukommen und sich gedanken- und willensmäßig fortzusetzen. Im Zusammenhang mit jener Voraussetzung allein kann es sich verändern und seinen natürlichen, gesetzmäßigen Verlauf nehmen.

Schleiermacher.

Schleiermachers bahnbrechendes Verdienst in der Theologie, das nicht bestritten werden kann, besteht gewiß darin, daß er in seiner oberflächlichen Zeit die einzigartige Bedeutung des frommen Gemüts für das religiöse Leben entdeckt und mit der eindrucksvollen Kraft eines Entdeckers alter und doch immer neuer Wahrheit verkündigt hat. Wir werden

den genialen Apostel der Gottinnigkeit recht hören und wir werden ihm recht geben, wenn wir ihn so vernehmen und verstehen: Gottes Bedeutung für uns ist seinem Wesen gemäß eine ursprüngliche Bedeutung. Gott erleben heißt ihn ursprünglich erleben. Was Gott für sich zu bedeuten hat, das bedeutet er in uns und für uns im frommen Gefühl. Man muß Gottes unmittelbar und ursprünglich inne werden, aber man kann Gottes in dieser Weise nur inne werden in dem eigentümlichen religiösen Organ, das Gott für sich selbst in uns angelegt hat, nämlich in dem gottergebenen Gemüt. Wenn dieser Hinweis Schleiermachers auf die Herzinnigkeit wahrer Religiosität immer von uns wird anerkannt werden müssen, so will es uns doch bedünken, als ob das Gottesgefühl der von Schleiermacher beschriebenen Religiosität zu sehr in der Luft schwebe. Uns scheint, als ob Gott in diesem Gottesgefühl wie blind über die gottleidende, in Passivität und Abhängigkeit befindliche Seele hingehe und nicht recht wisse, woher er komme und wohin er gehe. Wir finden, daß diesem stark pantheistisch gerichteten Gottesgefühl die rechte Herkunft, das heilige Geheimnis seiner Vergangenheit fehle. Das Gefühl ist in den unendlichen Strom des göttlichen Lebensausflusses und Lebensüberflusses so versunken, daß über dem passiven Erlebnis dieses Gottesstromes der heilige, geheime Quell jenes Stromes vergessen ist. Wo aber soll religiöse Erfahrung stehen, wenn ihr die religiöse Grundlage und der religiöse Rückhalt fehlt? Wie soll sie sich wirklich und wirksam konstituieren, wenn sie nicht von jener heiligen, aller Erfahrung objektiv vorgelegenen Gottesvoraussetzung ausgeht, welche allein die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit des religiösen Erlebens begründet und verbürgt? Wird die Wirklichkeit selbst zu sehr, ihr Geheimnis aber zu wenig betont, so wird sie zum unwirklichen Schein. Es läßt sich nicht leugnen, daß bei Schleiermacher der Schwerpunkt des religiösen Lebens aus seiner normalen Lage, aus der geheimnisvollen, heiligen Objektivität dieses Lebens in die passiv gehaltene Subjektivität und Immanenz dieses Lebens verlegt erscheint. Das Moment des göttlichen Werdens, das

die Tendenz des Selbsterlebens oder des Erlebtwerdens Gottes verfolgt, tritt hinter das Moment des alles Werden selbständig bedingenden transzendentalen göttlichen Seins unverhältnismäßig zurück. Das Unendliche des Göttlichen, durch das sich die in frommer Abhängigkeit und Rezeptivität stehende Seele bestimmt fühlt, befindet sich auf der Linie der Immanenz, aber nicht auf dem Punkte der Transzendenz. So finden wir, daß dem Göttlichen des Schleiermacherschen Frömmigkeitsideals die rechte transzendental garantierte Herkunft, die rechte Jenseitsüberlegenheit fehlt.

Wir finden aber auch, daß dem Gottesgefühl dieses Ideals die rechte Gegenwart fehlt. Das Göttliche bricht aus dem Passivum des Erlebens nicht in das Activum des Erlebens durch. Gott ist dem Gefühl nicht wahrhaft innig und nicht wahrhaft gegenwärtig. Die Seele bringt es zu keinem rechten Gottesbesitz, zu keiner rechten Gottestat. „Was ist aber verzücktes Gottesgefühl ohne Tat?[1]) Das Göttliche erweist sich nicht kräftig genug, durch das Gefühl durchzudringen und sich der Seele innerlichst zuzueignen, so daß die Seele die Zugehörigkeit Gottes zur Seele erlebt. Wie sollte auch etwas ohne kräftige Herkunft gegenwartskräftig und besitzstark sein?

Aus diesem, einen Mangel an göttlicher Gegenwartskraft verratenden, überwiegend sich passiv und rezeptiv verhaltenden Abhängigkeitsgefühl des Gottesgefühls erklärt es sich ferner, was wir an diesem Gefühl zum dritten finden, daß seiner Religiosität die rechte Zukunft d. h. die Entwicklungsfähigkeit und das Vermögen fehle, sich zeitgeschichtlich seiner Anlage gemäß zu erschöpfen und auszuwirken. Was sich selbst nicht hat, kann sich nicht verändern und mitteilen. Erst wenn etwas die Schwelle der Gegenwart überschreitet, kommt es in fortschreitenden Verlauf und Fluß. Wenn es sich faßt, so kann es sich über sich selbst in sich selbst gleich als in ein Anderes hinweg- und umsetzen, so kann es sich

[1]) „Eine Stunde ehrlichen, ernsten Denkens ist wertvoller als ganze Wochen entzückter Anbetung, wenn diese sich nicht in Handlungen offenbart". (Garrison.)

auf Grund einer Vergangenheit aus einer Gegenwart heraus auf der Zukunftslinie einem Ziele entgegenbewegen. Rein passive Gefühle sind vage, bodenlose und schwebende Gefühle. Darum bleiben sie kraftlos und ohnmächtig stehen und kommen nicht von der Stelle. Sie müssen durchschlagen und nach innen hereingezogen werden, wenn sie wirksam werden sollen. Herzhaftes kann nicht in der Schwebe bleiben. Es muß sich herzhaft erfassen. Und Herzhaftes wurzelt mit seiner bodenständigen und urwüchsigen Ursprünglichkeit im Heiligen. Gefühl heiliger Ursprünglichkeit kann nicht anders, es muß sich selbst fühlen, es muß aktiv werden; es muß sich entdecken und erkennen, wie alles erkannt werden muß. Denn alles ist im Grunde klar, darum darf es auch nicht im unklaren Zustand dunkler Schwebe und Allgemeinheit verharren, sondern muß sich klären, d. h. innerlich und aktiv werden. Dann greift es greifbar ein. Dann kann es ferner fortschreiten, weil es eingegriffen und konkreten Wurzelboden hat. Dann kann es sich konkret ausgestalten. Die bloße Passivität des religiösen Gefühls schließt, wenn sich Passivität nicht von dem heiligen Willen und der heiligen Durchtriebskraft des religiösen Geistes dazu bringen läßt, sich aus ursprünglicher Passivität in aktive Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des religiösen Gefühls umzusetzen, jede entscheidende und endgültige Bestimmung und Bestimmtheit des religiösen Lebens und daher jede mögliche Befriedigung in demselben aus. Der Mangel einer plastischen Vergegenwärtigung des Göttlichen in unserer Seele hat den Mangel einer plastischen und planmäßigen Fortbildung desselben zur Folge. Wir können es begreifen, aber nicht richtig finden, daß Schleiermacher das religiöse Erleben auf das fromme Gefühl beschränkt. Weil er das als Unendliches aufgefaßte und heiliger Durchschlagskraft ermangelnde Göttliche nur passiv vom Gefühl empfunden sein lassen konnte und wollte, weil er es davon zurückhielt, sich, nachdem es sich im frommen Gefühl litt, nun auch im frommen Gefühl zu wirken, so gelang es ihm nicht, die religiöse Erfahrung über die Grenzen des religiösen Gefühls hinauszuführen. Das vom religiösen Gefühl gemachte Erlebnis selbst

steckt im dunklen Schleier einer gewissen Verschwommenheit und nebelhaften Unklarheit. Wie sollte Schleiermacher von dieser vagen Allgemeinheit des beständig in das Unendliche entschwebenden, Gott immer nur unbestimmt und schwermütig ahnenden religiösen Gefühls den Weg finden zu dem gerechten Verständnis der positiven Bedeutung der religiösen Erkenntnis und des religiösen Willens? Wenn Schleiermacher das Göttliche nicht einmal dem Gefühl voll vertraute, sofern er vom Gefühl Gott gegenüber Passivität verlangte und ihm Selbsttätigkeit verbot, wie konnte er das Göttliche dem Verstand oder gar dem bloßen Willen anvertrauen?[1]) Wie kann man erwarten, daß Schleiermacher das Göttliche einer weitergehenden Aktivität der menschlichen Seele überließ, wenn er es nicht einmal wagte, dasselbe der grundlegenden Aktivität aller seelischen Selbsttätigkeit, nämlich der Aktivität des Gefühls, zu überlassen? Wie sich Gott in sich selbst durchdringt, so will er sich auch in der Seele des Menschen durchsetzen und verinnerlichen. Wie kann das aber geschehen, wenn man Gott sich nicht durchdringen läßt, wenn man Gott davon zurückhält, sich und seine eigene Innengeschichte im Innern der menschlichen Seele, soweit er es will und darf, geschehen zu lassen? Im übrigen würde dem Gott „Unendlichkeit" auch die nur dem heiligen Gott charakteristische

---

[1]) So verkennt Schleiermacher die Tatsache der lebendigen Entwicklung des religiösen Gefühls, wonach dasselbe bei aller Behauptung seiner Integrität und Selbständigkeit im weiteren Verlaufe seiner selbst sich und seinen Inhalt zur Vorstellung und zum bloßen Willen modifiziere. Im Verlauf dieser Modifikation nimmt die religiöse Erfahrung ihren konstanten Inhalt durch alle Stufen ihrer sich veräußerlichenden Innerlichkeit natürlich mit. Indem das religiöse Gefühl in sich ist, ist es eben Gefühl. Indem es zugleich außer ihm ist, in der gegenseitigen Beziehung seines Insichseins und seines Außersichseins, ist es religiöse Vorstellung. In dem Fürsichalleinsein seines Außersichseins aber, zu dem es sich zuletzt gestaltet, besteht sein bloßer Wille. Der religiöse Inhalt nimmt an dieser Form- und Ortsveränderung der religiösen Erfahrung selbstverständlich Teil. Daher ist es verkehrt, das religiöse Gefühl samt seinem religiösen Inhalt von den übrigen Seelenvermögen abzuschließen und abzuschneiden.

Fähigkeit und Willentlichkeit fehlen, sich durch Ursprünglichkeit vermittels Passivität aktiv einzusetzen.

Wenn wir gesagt haben, daß es im Hinblick auf diese göttliche Innengeschichte dem Gottesgefühl, wie es von Schleiermacher begriffen wird, an der rechten Herkunft, Gegenwart und Zukunft fehle, so meinen wir alles in allem den Eindruck zu haben, daß jenem Gottesgefühl, weil die rechte Wahrheit, so die rechte Wirklichkeit und weil die rechte Wirklichkeit, so die rechte Wahrheit fehle. Den letzten Grund für diesen dreifachen Mangel möchten wir darin erblicken, daß die göttliche Innigkeit, wie sie Schleiermacher aufgefaßt hat, zwar in der Mitte ihres Bestandes, im Zentrum des menschlichen Abhängigkeitsgefühls, sehr intensiv aufgefaßt worden sei, aber zu Beginn, nämlich an dem heiligen und alles bedingenden transzendentalen Anfang ihres Bestandes und darum auch am Schlusse, an ihrem immanenten Ende, die rechte heilige Durchdrungenheit und durchdringende Gründlichkeit und Innerlichkeit vermissen lasse. Das Objekt, auf das sich die religiöse Stimmung richtet, ist zu unbestimmt, als das sich daran eine reale Erfahrungsbestimmtheit bilden und entwickeln könne. Es läßt sich nicht vorstellen, wie eine Vorstellung von solcher Allgemeinheit, wie das Unendliche, zum Gegenstand eines bestimmten konkreten Erlebnisses werden soll. Erfahrung kommt nie zustande dadurch, daß Allgemeines im Einzelnen oder Einzelnes im Allgemeinen schlechthin aufgeht, sondern dadurch, daß sich Allgemeines selbst durch eine bestimmte Selbstvoraussetzung zu einer bestimmten Erfahrung bestimmt. Erfahrung als Schlußbestimmtheit setzt immer eine Anfangsbestimmtheit voraus. Allgemeines und Unendliches läßt sich als solches nie erfahren. Die Bestimmtheit der Erfahrung kann sich vielmehr nur auf dem Grunde einer vom Allgemeinen der Erfahrung vorausgesetzten Bestimmtheit des Unendlichen konstituieren. Das Unendliche muß sich, um sich bestimmt beschließen zu können, bestimmt beginnen. Ohne diese Vorbestimmtheit ist alle Erfahrungsbestimmtheit, und würde sie noch so eingehend und eindringlich aufgestellt, eine bloße Theorie und These. Ohne

sie läßt sich ein bestimmter Erfahrungswert nicht gewinnen, da er nicht entsprechend motiviert erscheint. Ein bestimmtes Verhalten ist nur dann real, wenn ihm bestimmte, reale Vorverhältnisse entsprechen. Der Inhalt des religiösen Gefühls muß, soll es selbst wirklich sein, auch wirklich und hinreichend begründet sein, oder mit andern Worten einen zureichenden Realgrund besitzen.

### ח) Zusammenfassung.

Unsere Ausführungen über das religiöse Gefühl zusammenfassend stellen wir fest, daß das ursprüngliche und grundlegende religiöse Erlebnis im frommen Gemüt stattfindet. Im Gemüt ereignen sich der vom Geist aus der Höhe gewirkte Durchbruch des göttlichen Machtwillens zur geheimnisvollen Wirklichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Liebeswillens. Das Göttliche wird in dem gottleidenden und gottwirkenden Gefühl auf das ursprünglichste und innigste, und darum auf das kräftigste und intensivste erfahren. Wie das Gefühl überhaupt, so erlebt auch das religiöse Gefühl mächtiger und lebendiger als Sinn und bloßer Wille. Mit der ursprünglichen Durchdrungenheit und herzlichen Ergriffenheit des frommen Gemüts kann sich keine andere religiöse Ergriffenheit messen. Das wissen wir alle. Die Lebensenergie, die aus dem vom Geist erschlossenen Gemüte quillt, eröffnet alle andere persönliche Lebensenergie, von der sie nicht mehr erreicht wird. Das Herz hat sich von je stärker erwiesen als alle Erwägungen und Absichten. Die reine, irreflexive Hingabe des Gemüts ist schon im Allgemeinen die einzige und erste Bedingung, die ein unmittelbares, einheitliches Erleben einer Sache ermöglicht. Der tieferen, lauteren Gründlichkeit und Unbefangenheit des Herzens erst erschließt sich das tiefste Wesen eines Dinges. Auf religiösem Gebiet gilt das Gleiche. Gott, das Ziel unseres Sehnens, erschließt sich nur dem Herzen. Wir fühlen das instinktiv; darum suchen wir ihn von Herzen. Mit lebendigerer und stärkerer Kraft als mit Herzenskraft können wir Gott nicht fassen. Er

gibt sich nur der höchsten Kraft, die wir anspannen können; doch muß uns diese Kraft des Ursprungs erst gegeben werden; sie muß uns aus einem von oben gewirkten Aufbruch unseres innersten Wesens (Wiedergeburt) erstehen und zuteil werden, wenn das religiöse Gewissen, die Einheit unserer religiösen Erfahrung, mit der Kraft des heiligen Gottesgeistes unsere Seele durchbricht. Wenn und solange wir uns nicht mit der Intensität der Ursprünglichkeit nach ihm strecken, versagt sich uns Gott. Wir tun das Möglichste, wenn wir unser von ihm getroffenes Herz zu ihm schicken. Aber auch dann gibt sich Gott der höchsten Kraft, die in uns möglich ist, nur in den Grenzen dieser Kraft, die er sich selbst und uns zugleich gezogen hat. Wir mögen auf das herzhafteste streben: wir werden nie durchaus befriedigt werden. Wenn aber Gottes Selbstwille und Selbstverlangen in der Tiefe, Innigkeit und Kraft unseres Herzens zum Durchbruch gekommen ist, so kommt doch der tiefste Friede und die tiefste Erfüllung, die wir auf Erden finden können, in unser Sehnen. Nur das Gottverlangen des Gemüts also kann und will von Gott aufs tiefste befriedigt werden. Diese Gewißheit ist die Erfahrung der Frommen aller Zeiten. Der Wille der Herzensfrömmigkeit ist ein von Gott geweckter und befriedigter Urwille, tüchtig und fruchtbar zu allerlei kampfbereiten und überwindungsfähigen Gotteswerken des Friedens. Vom frommen Gemüt als dem ursprünglichen Quell des machtvollsten Gotteslebens und Gotteswillens wird dann auch die Erkenntnis und der Wille mit friedsamer und wirksamer Gotteskraft gespeist. Mit dem Frieden des Gewissens, das in unserer Seele wach wird, kommt auch Friede in unser Herz, in den inwendigen Menschen. Das Herz aber gibt den Frieden dann, freilich abgeschwächt, weiter an unsern Sinn und Willen. Wenn es also feststeht, daß alle andere positive Gotteserfahrung, sei sie im Sinn (Verstand) oder bloßen Willen gelegen, aus der ursprünglichen Gotteserfahrung des frommen Gefühls abgeleitete Erfahrung ist, so erscheint es dem inneren Verlaufe und dem Intensitätsverhältnis der religiösen Erfahrung wohlangemessen, wenn wir das religiöse Gefühl, in welchem sich

die religiöse Gewissenserfahrung kraft des Geistes unmittelbar und ursprünglich beginnt, dem religiösen Sinn und dem religiösen Willen, in welchem sich das ursprüngliche Erlebnis des religiösen Gefühls abgeschwächt fortpflanzt und fortsetzt, vorangestellt haben.

Übergang um religiösen Sinn. Die religiöse Absicht, aus welcher unsere religiöse Erfahrung hervorgegangen ist, enthält zwei Momente in sich: das Moment der lebendigen, herzlichen und ursprünglichen Innerlichkeit und das Moment der kalten, mechanischen Äußerlichkeit. Diese in der Spanne der Zeit gelegenen Momente treten jenseitig auseinander und verbinden sich in der Mitte. Die ursprüngliche und lebendige Jenseitigkeit ist diejenige Jenseitigkeit oder diejenige Einseitigkeit (Paradoxie), womit sich die religiöse Absicht in den zeitlichen Beginn setzt. Diese ursprüngliche oder Gefühls-Jenseitigkeit schlägt am Ende ihres jenseitig begonnenen zeitlichen Verlaufs um in die entgegengesetzte Zeitjenseitigkeit, nämlich in die mechanische Jenseitigkeit des bloßen religiösen Willens. Die beiden in zeitlicher Jenseitigkeit einander gegenüberstehenden Extreme der religiösen Absicht begegnen und berühren sich in der zeitlichen Mitte, nämlich im religiösen Sinn, in welchem jene religiösen Extreme und Paradoxien sich ebenso in Eins (identisch) wie in Widerspruch (entgegen-) setzen. Wahres, ewiges Jenseits ist einfach und vollkommen. Einfach und vollkommen ist auch das ewige Diesseits, das ihm entspricht. Dieses Jenseits und dieses Diesseits besteht. Zeitliches Diesseits aber ist entgegengesetzt und unvollkommen. Sein Diesseits ist nur Einheit eines Gegensatzes und nur Gegensatz einer Einheit. Zeitliches Jenseits und Diesseits bestehen auch nicht, sondern vergehen. Zeitliches Jenseits bestellt und bestätigt sich nur, indem es sich unendlich verändert. Es rechtfertigt und berichtigt sich nur, indem es sich verkehrt. Vorübergehend und flüchtig wie sein Gegensatz ist auch seine Einheit. Jenseits, das in die Zeit versetzt wird, kommt von zwei entgegengesetzten Seiten auf sich zu in der Richtung auf seine Mitte und von der Mitte aus wiederum auf sich zu in der Richtung seiner zwei entgegengesetzten Seiten. Das Jenseitige macht

seine Notwendigkeit der Zeit-Natur gegenüber darin geltend, daß es in der Zeit eine Spannung hervorruft. Anfang und Ende der Zeit, die in der Natur der Zeit maßvoll auf mittlerem Boden d. h. auf Diesseitsboden liegen, treten in der durch die Notwendigkeit des Jenseits bewirkten Spannung und Überspannung jenseits-gegensätzlich einander gegenüber. In dieser gegensätzlichen Jenseitsspannung der Zeit liegt der Zeitwille, in dem Maß der Zeit liegt die Zeitnatur. Die Zeit liegt nach ihrem wahren Wesen in der Mitte und im Diesseits. Sie tritt aus dem Jenseits sofort heraus und ins Diesseits über. Zeit ist normalerweise Mittelmaß und Norm. Bei dem Bestreben des Zeitlichen und Diesseitigen, sich dem Ewigen und Jenseitigen anzugleichen, verlegt es sich nach zwei entgegengesetzten Seiten in der Richtung auf das Jenseits über sich selbst hinaus. Aber die Macht seiner Eigengesetzlichkeit ist größer. Seine Natur ist stärker als sein Wille. Seine Natur liegt in der Mitte; sein Wille aber in seinen Extremen. Zeit bleibt Zeit. Der Kern alles Zeitlichen und Absichtlichen ist nicht Gefühl und nicht bloßer Wille, sondern Vernunft.

Auch an der religiösen Absicht ist das Natürliche das Vernünftige. Fragt man nach der Natur und der Norm des Zeitlichen, so fragt man mit Recht nach seinem Sinn. So besteht die Norm des religiösen Willens darin, daß er Sinn-Wille (Vernunft-Wille) ist. Aus seinen Extremen kehrt er immer zur Vernunft zurück. Indem er sich auf grund seines Willens zur Jenseitigkeit am Anfang gefühlsmäßig und herzlich, infolgedessen am Ende mechanisch will, so geschieht doch nicht, was er am Anfang und am Ende will, sondern es geschieht, was er auf grund seiner zeitlichen Natur trotz seines Jenseits-Willens in der Mitte muß: er denkt. Hier steht er auf dem Boden des religiösen „Systems“. Die religiöse Erfahrung äußert sich in der systematisierenden und kompromittierenden Tätigkeit der religiösen Vernunft. Wo er will, ist der religiöse Wille zwiespältig; wo er aber natürlich ist, ist er einheitlich. In Konsequenz ihres Willens entspringt und zerspringt religiöse Absicht. In Kon-

sequenz ihrer Natur, die sich immer mitten zwischen ihren Willen versöhnend hineinlegt, hält sie Maß im Beginnen und Beenden und erschöpft sich nicht, hat daher immer Zeit und Kraft zu beidem, zum Anfang und zum Ende. So setzt sie sich maßvoll fort. Der Doppelwille der religiösen Absicht findet sich als Ein Wille d. h. als Natur auf dem einheitlichen Naturboden der religiösen Erkenntnis und Besinnung. Die religiöse Natur vereinigt die Extreme des religiösen Willens zur Synthese des religiösen Sinnes. Zugleich steht die religiöse Natur als Diathese zwischen den beiden Willensextremen (Gefühl und bloßer Wille), in welche sie ihren Willen teilt. Die natürliche Macht des religiösen Sinnes bezwingt die ihr widerstrebende Macht des religiösen Willens zum Jenseitigen. Das Gefühl, das notwendig im Gegensatz seines Willens, im mechanischen Willen, endigt, muß notwendig durch den Sinn d. h. durch die Natur hindurch. Der Wille gegen die Natur, der sich gegensätzlich vollenden muß, kann und darf sich nicht vollenden, ohne den Weg der Natur und des Naturwillens zu passieren, der in der Mitte, in der Erkenntnis, liegt.

Bevor nun der Jenseitswille der religiösen Absicht auf dem Wege vom Jenseitswillen des religiösen Gefühls zum entgegengesetzten Jenseitswillen des bloßen religiösen Willens den Naturwillen der religiösen Absicht, nämlich den wahren Zeitwillen oder Diesseitigkeitswillen erreicht, der sich im religiösen Sinne geltend macht, muß er auf seinem notgedrungenen Wege zur Natur erst den Weg zwischen Gefühl und Erkenntnis durchlaufen. Auf der Mitte dieses notwendigen Weges der religiösen Erfahrung vom religiösen Gefühl zum religiösen Sinn liegt diejenige Äußerung des religiösen Innenlebens, welche wir mit religiöser Phantasie bezeichnen.

Sie sei nun der Gegenstand einiger Betrachtung.

### ββ) Die religiöse Phantasie.

Alsbald und allgemach nach dem Fühlen ist der Seele das Auge gekommen und sie ist ins Schauen übergegangen. Sie ist zur Seherin geworden. Was sie fühlte, das schaut

sie nun. Es ist ihr gleichsam eine Vision. Diese Seherin mit dem großen, tiefen Auge, mit dem lebendigen Blick, mit der vollen, plastischen Anschauung ist die Phantasie, die Nachfolgerin der fühlenden Seele und die Vorläuferin der denkenden Seele. Phantasie ist halbwegs Besinnung gewordenes, in die Erkenntnis aufsteigendes und entschwebendes Gefühl. Die Seele hat, wenn sie schauend geworden ist, wie die eben aufbrechende Knospe, wie der eben hervorbrechende Quell, den jungfräulichen Aufschluß und die raumfrohe, heitere Entfaltung ihres zart und keusch im Gefühl beschlossenen Innenlebens erlebt. Seinem schamhaft sich versteckenden und zurückziehenden Innenwillen entgegen folgt das Gefühl seinem Außenwillen, dem Willen zur Offenbarung und Ausdehnung. Es kann der versucherischen Lust, extensiv zu werden, nicht widerstehen. Sein Expansionstrieb sprengt auf einmal die Schale. Mit Ernst, Staunen und Entzücken entdeckt es plötzlich und wird gewahr, daß es weithin sehend geworden ist. Dem feierlichen Moment grenzenloser Verwunderung und Überraschung über die unendliche, unfaßbare Weite, die sich der sehnenden Seele plötzlich aufgetan, folgt helle, heitere Lust und jubelndes Entzücken über den herrlichen Spielraum. Die Seele kann nur blicken. Und ihr Blick geht schier über von der Herrlichkeit und dem Wunder ihrer eben noch insgeheim verborgenen Zartheit in der Offenbarung. Ihr Blick ist schier trunken von dem köstlichen Geheimnis, das es nun auf einmal in so weiter Ausdehnung ringsum zu schauen gibt. Innenleben der Seele: eben in seiner ganzen Kraft und Ursprünglichkeit und Naivität in den Raum entschlüpft und nun nach kurzem Zögern seliger Verwunderung und Verlegenheit mit aller Lebensfreude und Lebensfülle in den gefeierten und geliebten Raum ergossen, um aus tiefstem Innern weitaus schauend lebendig und innen Geschautes zu schaffen: das ist der Augenblick, in dem die aus unerschöpflichem Kraftquell des inneren Schauens eine unerschöpfliche, strömende Fülle von Seelenbildern schaffende Phantasie geboren wird. Die Seele atmet Räume.[1]) Die innere, unschuldsvolle Welt hat

[1]) „Die Phantasie ist die Lunge der Seele“ (Hippel).

plötzlich eine Erscheinung, ein Gesicht, darüber sie erschrickt und aufwacht. Sie erscheint sich selbst. Weit bis in die Unendlichkeit tut sich ihr Auge auf vor diesem ihrem eignen Phänomen. Zugleich öffnet die gotterfüllte, gottlauschende Seele heiliger Musik der Sphären ihr Ohr und ihr Mund tut sich auf wie der Mund eines Propheten und spricht prophetisch das Wort ihrer Unendlichkeit. Ursprünglichkeit der Gottinnigkeit ist sich vorstellig geworden. Das All der Räumlichkeit und Ausdehnung, von der göttlichen Lebensursprünglichkeit geschaffen, wendet sich von innen nach außen. Die lebendige Quelle der wach gewordenen Gottesursprünglichkeit im Menschen strömt das All der göttlichen Raumfülle nach außen hin aus. Die ursprüngliche Vorstellung und Anschauung des göttlichen Lebens überträgt die Vollkommenheit ihrer Dimension auf das Gebiet des öffentlichen, allgemeinen Daseins. Die Heiligkeit und Demut dieser Vorstellung gibt ihr das ungeheure Maß in die Hand, wonach sie das All der Öffentlichkeit bemißt.

Aus der Demut wächst die erfüllende, raumschaffende Begeisterung. Religiöse Phantasie ist voller Demut, wie alles Ursprüngliche von Anfang an demütig ist. Diese Demut legt den still-geräumigen Grund für die ideale Ausgedehntheit der enthusiasmierten Bewegungen der schaffenden Phantasie. Der zarte keusche Duft der dem gottinnigen Gemüt wie eine eben erschlossene Knospe entsprungenen Phantasie verheißt unabsehbare Entfaltungen. Als die fromme Seele noch ganz in sich, ganz innig und in sich versunken war, da war sie noch gefaßt und sie wurde mit sich fertig. Nun, wo sie sich plötzlich gegenübergestellt sieht, wird sie verlegen und kommt aus der Fassung; und bald gehen ihr über der übersprudelnden und überquellenden Fülle ihrer Bilder, der sie kaum zu folgen vermag, fast die Augen über. Wie überfüllt und übermocht steht sie und schaut mit fast hilflosem Blick; sieht ihres geheimen Inhalts Öffentlichkeit, sieht ihre fromme Innigkeit in einem unendlichen Meer von allen möglichen Gestalten und Figuren göttlichen Lebens; sieht, wie diese ihre Gestalten vor ihr auftauchen, ins Ungemessene wachsen

und verschwinden, um anderen Raum zu geben. Der Inhalt der frommen Seele schwingt sich in kühnem Fluge auf den Flügeln der Phantasie über sich selbst empor. Die Seele eilt der Seele nach und verkündigt aller Welt ihre schwungvolle Verkündigung. Der Moment ist bedeutsam, wo sich das fromme Wesen, das bisher im Gemüte lag und sich, schier ganz in sich verschmolzen, in ihm selber befand, gegenständlich wird, wo es sich aufgeht und weil es weit wird, sich neben sich legen muß. Da hat es Visionen und Träume seiner Wirklichkeit. Die Offenbarung des reinen Innenlebens kommt über die Seele und dünkt der Seele wie ein heiliger Traum. Ihr Inneres erscheint ihr, wenn es hervortritt, wie ein Bild. Dieses Bild der schauenden und bildenden Phantasie aber ist innen im Gefühl eine Wirklichkeit. In der bildenden, träumenden Kraft der Phantasie ist die Kraft der Vorstellung noch ursprünglich und ungebrochen, wie die Vorstellungen des Traumes überhaupt bildhafter und darum auch lebendiger, reicher und intensiver sind als die gewöhnlichen Vorstellungen des Tags. Das Geheimnis des Tages und der Öffentlichkeit ist die Nacht. Sie wirft das ursprüngliche Licht der Verborgenheit auf die öffentlichen Erfahrungen, auf die Vorstellungen und Willensakte. Die Phantasie ist in der Ursprünglichkeit und dem Geheimnis der Öffentlichkeit geboren. Darum sind ihre Vorstellungen wie ein Traum und eine Offenbarung der Nacht; erfinderisch wie ein Traum und lebhaft wie ein Traum. So stellt Phantasie ursprüngliche und urwüchsige Vorstellung dar. Beim Eintritt von der Innenwelt und Zuständlichkeit des Gefühls in die Außenwelt und Gegenständlichkeit der Vorstellung gestaltet sich die Erfahrung zur Phantasie. Die Konzeption der Vorstellung ist beim Eintritt der seelischen Bewegung in die Vorstellungswelt und im ersten Verlauf der eingetretenen Bewegung noch schöpferisch und original. Das Wesen erscheint noch als Ganzes. Das Ursprüngliche in der vorstellenden Energie bringt lebendige, seelisch bewegte Bilder hervor. Ein Ding aber ist seine Seele. Die Seele aber als Vorstellung ist lebendige, bildhafte Anschauung. Auf lebendiger, bildhafter

Anschauung aber beruht Phantasie. Die Vorstellung der Phantasie bemächtigt sich der Dinge mit der lebendigen, seeleauffassenden Kraft unmittelbarer, unbefangener und naiver Anschauung. Frisch und fruchtbar, großzügig und bestimmt in ihrer Tätigkeit schafft ihre künstlerische Kraft Vorstellungen, in denen Seele lebt. Führt Phantasie die Hand des Künstlers, so bildet er wahrhaftig, so wird er wahrlich ein Meister der Plastik, ein Meister in Form und Farbe. Ein Blick nur — und sie hat ein Ding entdeckt. Sie entdeckt Dinge, da und dort. Dann braucht sie ihre Entdeckung nur mitzuteilen. Mit sicherem, frischem Wurfe stellt sie ihre Entdeckung vor ein anderes Auge hin. Den ursprünglichsten Grundgedanken eines Dinges, den sie mit intuitivem Instinkt erraten und ereignet hat, wirft sie wie eine Offenbarung in die Masse, die nun das Wunderbare mit ehrfürchtiger Bewunderung oder mit frivolem Spott sich vorgestellt sieht, was sie sich selbst nicht vorstellen kann. Die Phantasie weiß es und sagt es uns allein, was ein Ding ursprünglich vorstellt. „Jeden Charakter, den Männer wie Äschylos, Homer, Dante, Shakespeare nur berühren, haben sie in ihrem Innersten begriffen“ (Ruskin). Die ursprünglichste Vorstellung oder Phantasie ist ein leibhaftiger Traum von Leben. Ihre Gestalten erscheinen dem Leben Träumenden wie von Fleisch und Blut. Ihr Blick, ein herzhafter, fröhlich-kecker Einblick in die Dinge, fragt die Dinge nicht nach ihrem Sinn, sondern nimmt ihnen ihren Sinn, ohne sie zu fragen und ohne sie sich besinnen zu lassen, gleich kühn und frisch hinweg. Die ursprüngliche Auffassung, sei sie gefühlsmäßig oder sinnig, läßt den Dingen nicht Zeit, sondern greift rasch zu. Darum faßt sie richtig, weil sie hat. Denn was etwas ist und was es hat, das ist es und hat es ohne lange Weile. Das Ganze ist unmittelbar. Die Phantasie hat die Anschauung eines Traumes, in dem ihr die Geister, die Ideen der Dinge erscheinen.[1]) Wenn die Vor-

[1]) „Wenn man . . . . . die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt . . . ., dann ist, was

stellung in der Seele erwacht, so weiß sie es schon und kennt sie es schon, was sie auf keine Frage zur Antwort bekäme; denn die Dinge erschrecken, wenn man sie fragt und geben viele, zerstreute Antworten. Wenn die Vorstellung erwacht, wenn die Inspiration der Phantasie über die Seele kommt, dann sagt es die ursprünglich vorstellende Seele den Dingen gleich rundweg ins Gesicht, was sie im Grunde vorstellen und denken. Und das, was sie sagt, ist die Wahrheit. Denn was wahr ist, ist gleich und sofort da. Die Wesenstöne, die aus der Seele klingen, sind dem Klang der Seele eingeboren. Die Dinge empfangen und haben sich von innen, von der Seele her.

Die Seele weiß es allein, was ein Ding selbst ist nach seinem Grund und Ursinn. Sucht man einen Sinn und läßt sich nicht an dem ungesuchten, natürlichen Seelensinn genügen, so findet man einen Begriff; man findet ihn nach langem Grübeln und Besinnen, Analysieren und Sezieren. Was ist aber ein Begriff? Erreicht man die befriedigende Vorstellung einer Sache durch ihren Begriff? Was ist vollends ein Begriff für den Künstler? Der Begriff ist für den Gelehrten, für den Künstler aber die Phantasie und Anschauung. Innere Anschauung ist mehr als Denken. Alle Nachvorstellungen, seien sie noch so tief und scharf, bleiben an Kraft und Intensität hinter der schaffenden Urvorstellung der Phantasie zurück. Keine Sache läßt sich in einen Begriff fassen. Die Selbsteinheit einer Sache ist nie identisch mit der Einheitlichkeit ihres Begriffs. In der Einheitlichkeit der inneren Anschauung aber steckt die wahre, eigene Einheit einer Sache, nämlich ihre ideale Seele, ihre lebendige Vorstellung. Insofern also ist das Wesen einer Sache, sofern ihre Seele als Idee und als Vorstellung aufgefaßt wird, Gegenstand der Phantasie. Diesem Wesen aber kommt man niemals bei damit, daß man sich logische oder psychologische oder mathematische oder physikalische oder chemische Vorstellungen

---

also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe.“ (Schopenhauer).

von ihr macht, damit, daß man sie mit allerlei Maßstäben der Erkenntnis zählt, wägt, mißt oder sonstwie untersucht.[1]) Das Interesse der ursprünglichen Vorstellung richtet sich nicht auf einzelne Momente und Verhältnisse. Ihr Ursprung ist Inspiration, ihr Wesen ist Intuition. Sie ergreift mit ihrem Blick ein Ding als solches. Nur die Seele der Vorstellung findet den Weg zur Idee, zum idealen Geheimnis der Dinge. Die Aufmerksamkeit der Phantasie gilt nicht allen möglichen Vorstellungen, die man einem Dinge vom Standpunkt aller möglichen Betrachtungs- und Vorstellungsmöglichkeiten der Seele abgewinnen kann; sie gilt vielmehr dem lebendigen Grundgedanken oder der Idee einer Sache. Darin eben unterscheidet sich die vorstellende Tätigkeit der Phantasie von der vorstellenden Tätigkeit des Verstandes. Die Vorstellungsenergie des Verstandes hat die Ursprünglichkeit der Phantasievorstellung verloren. Die Vorstellungen quellen nicht mehr so fruchtbar und elementar aus dem vorstellenden Willen hervor. Das Absichtsmoment in der Vorstellung hat sich zu einer gewissen ausdrücklichen Geltung gebracht. Die Vorstellungen werden konstruiert. Sie haben nicht nur an Intensität, sondern auch an Zahl und Verbreitung abgenommen. Sie werden dürr und trocken und schrumpfen zusammen. Man rechnet und reflektiert so lange, bis man an einem Dinge die begriffliche Wurzel findet. Zuletzt läßt man von ihm gerade noch soviel übrig, daß man es auf eine schöne, angemessene Formel zurückführen kann, in der nun sein Inhalt wohl verwahrt und registriert wird wie in einem numerierten Fach. Der stolze Wille zum Begriff verordnet allen Dingen eine systematische Verfassung des Gedankens. Man gibt sich voll Genugtuung und Selbstbewußtseins dem schönen, aber trügerischen Glauben hin, alle heimliche Weis-

---

[1]) „Phantasie vernünftelt nicht. Sie ist weder Algebra noch Integralrechnung. Sie ist eine der Bohrmuschel gleichende Geisteszunge. Und wie diese sich bis in das Innerste des sprödesten Felsens hineinwühlt, so züngelt und tastet sie sich in das Wesen und den Geist eines Dinges hinein. Sie scheidet alles, Mark und Bein, und legt bloß, was ein Ding zumeist an Wahrheits- und Lebensgehalt enthält.“ (Ruskin.)

heit der Dinge in dem nach allen Regeln wissenschaftlicher Technik hergestellten, wohlgefügten Gebäude eines wissenschaftlichen Systems untergebracht zu haben. Ist diese begriffliche Formel noch zu Papier gebracht, so ist man vollends zufrieden. Jetzt glaubt man ein Ding erledigt zu haben. Die plastische, bildstarke Kraft der von lebendiger Phantasie geschaffenen Urvorstellung, die zu seelischer Entfaltung drängte, ist schneidend-kalten Reflexionen, trocken-scharfsinnigen Kombinationen, grauen, nüchternen Theorien, blut- und farblosen Abstraktionen des denkenden Verstandes gewichen. In dem noch von einem warmen Gefühlston überhauchten, ursprünglich bewegten Sinnen der Phantasievorstellung aber strömt noch das warme Lebensblut der aus dem Schoß der Seele an das Licht der Öffentlichkeit hervorbrechenden Dinge. Die lebendige Urkraft der Seele teilt sich, wenn die Seele zur Phantasie geboren wird. Sie schaut, indem sie schafft; und sie schafft, indem sie schaut. Tut sie das Eine, so tritt sie sich mit dem Anderen gegenüber. Sie erschaut einen unerschöpflichen Strom von dahinflutenden ursprünglichen Gestaltungskräften und Gestalten; und sie erschafft eine Fülle von lebendigen Bildern und Anschauungen. So schafft sie im Schauen und schaut im Schaffen. In der Phantasie atmen die Dinge mit tiefen, vollen Zügen. Ihre Gestalten sind mit Feuer übergossen, in Glut und Farbe getaucht. Ihre Phänomene leuchten und lodern. Seele klingt und braust, leuchtet und flammt, wärmt und brennt hindurch durch ihren Ton und Glanz. Sie bauen sich auf in kühner Komposition mit durchdringendem Pathos, mit emphatischer Schärfe. Eine Vision nach der andern und neben der andern steigt empor. Das schauende und schaffende Leben der schöpferischen Phantasie schöpft immer neue, immer wunderbare Gebilde aus seinem unerschöpflichen Quell. Unermeßliches Leben der Seele bemißt selbst seine Vorstellung. Nach dem Maße der Lebendigkeit und Ursprünglichkeit sind alle Maße der Vorstellung gemessen. Das Leben strömt sich, nachdem es sich erschlossen, unaufhörlich bildende Seelenkräfte zu. Es kann der einstürzenden Meerflut kaum Herr werden. Phantasie

braucht sich nicht zu besinnen; sie leidet schier und wird bedrängt von einem Überfluß an Vorstellungsgabe. Die Seele ist Ein Raum; der Raum ist Eine Seele. Alle Seelen beraumen sich in diesem Raum der Einen Seele, in dieser Einen Seele des Raumes. Hier und da und dort taucht eine Seele und wieder eine Seele empor aus dem Meere, zu dem sich die Seele aller frommen Seelen eröffnen durfte. Die Seelen, die da auftauchen, schauen sich aus der Tiefe der Ursprünglichkeit an mit eindringlichem, weitgeöffnetem, seelenvollem Blick. Ritter, Tod und Teufel, Himmel und Hölle mit allen Geistern, alles was auf der Erde und unter der Erde ist, erscheint. Zeit und Ewigkeit tut sich auf. Gott selbst offenbart das geheimnisvolle Wunder seiner Gottheit und Dreieinigkeit, seiner Menschwerdung und seines Sterbens der schauenden Seele. Jünglinge haben Gesichte, und Älteste träumen den Traum des Lebens und des Todes. Man hört sie weinen und lachen, seufzen und jauchzen, segnen und fluchen. Es sind keine Oberflächlichkeiten, keine Punkte, Linien und Flächen, keine trockenen Lebensableitungen und Lebensabzüge, keine hohlen Formeln und leeren Dogmen, die Gestalt annehmen. Es sind vielmehr volle Ursprünglichkeiten, fühlende, sanfte, zornige, liebliche, schreckliche, mit einem Wort grundlebendige Wesen, die erscheinen und sich vorstellen. Sie lieben sich und hassen sich. Sie umarmen sich und stoßen einander heftig zurück. Sie sehen es und lassen es sehen, wie ihre Brust vom Leben gehoben wird. Der Boden zittert unter ihrem Zorn. Die Luft erbebt unter dem Leben ihres Schmerzes und ihrer Lust, ihres Leides und ihrer Liebe. Es ist eine Schaubühne des Lebens. Darauf läßt Phantasie Schöpfer und Kreaturen das Schauspiel des Lebens spielen. Wer die Vorstellung des Lebens hat, hat die Vorstellung der Pointe aller Dinge. Leben ist ganz oder gar nicht. Wenn es ursprünglich und ganz ist, wallt und wogt es über Teilleben und Tod. Wohl zerfließt es, aber es quillt wieder nach. Aus dem Lebensbilder schaffenden Schoß der Phantasie quillt es immer wieder mit elementarer Kraft in die Vorstellung hinein. Ist es in die Phantasie geboren, so streckt es seine Arme, so

spannt es seine Sehnen dem Lichte draußen entgegen. Heiße Kraft strömt aus seinem Munde und seine Augen flammen. Bunt wirbelt es dahin. Nachdem es beim ersten Strahl der aufgehenden Sonne, der es traf, demütig betend in stiller Andacht niedergekniet, erhebt es sich feierlich, machtvoll und stark und zieht charaktervoll und leidenschaftlich mit großen Schritten seine Bahn, die Bahn des Schaffens und Schauens. Das Gemälde der Phantasie lebt. Es sprüht sein Leben aus. Blitze und Funken stieben. Flammende Weltfeuer lodern. Feine, ruhige, klare Sternlein leuchten. Es gibt nichts Lebendiges, das die malende Phantasie auf ihrem Gemälde des Lebens nicht erglänzen und erklingen ließe, in dessen Form und Gestalt sie nicht Seele gösse. Phantasie zeichnet nicht mit dem spitzen, grauen Griffel der schlecht vorstellenden, nüchtern verstehenden Prosa; die Spekulation der Phantasie führt den Pinsel des Malers und taucht ihn ein in das Blut, in die Farbe des Lebens. Ihr Raum ist die ursprüngliche Vorstellung aller dreidimensionalen Vorstellungen und Bestimmungen. Ihre Zeit, in der sie ersteht, ist die Urzeit, in deren Öffentlichkeit Tag und Nacht schlummern. Allem öffentlichen Bedürfnis nach Zeit und Raum ist in der Genugsamkeit von Zeit und Raum schaffenden Phantasie vollkommen Genüge geschehen.

Die erhabenste und bedeutendste Vorstellung, deren der Mensch fähig ist, ist die Gottesvorstellung. Es ist die Vorstellung seines Gottes, des Gottes, der sich im Menschen will und mit seinem freien Urwillen bis zum Menschen durchgedrungen ist. Wo diese Gottesvorstellung in der religiösen Erfahrung ursprünglich auftritt, wo die Ursprünglichkeit des Gottesgefühls aus der Innerlichkeit eben zur Äußerlichkeit, zur Vorstellung entspringt, begegnen wir der religiösen Phantasie. Sie hat das religiöse Gefühl zur Voraussetzung. In dem Momente, wo das religiöse Leben, das wie alles Leben seiner Natur und Herkunft nach inneres Leben ist, aufsteigend durch die Oberfläche bricht, in dem Moment, wo es mit seiner Innenwärme aus seiner Innenwelt in die Außenkälte des geistigen Weltenraumes eintaucht, in diesem Moment

hört es auf, bloß zu fühlen, in diesem Moment geht der warmkalte Schauder der ersten Vorstellung durch seinen Leib. Die Seele fühlt Gott da, wo sie ihn nicht mehr fühlen kann, wo sie ihn vorstellen muß. Es ist immer etwas Seltsames und Sonderbares um einen warmen, lebendigen, gefühlvollen Gedanken. Gedanken sind von Natur kühl. Im Reiche des Gedankens und der Vorstellung hat das Gefühl und das Leben eigentlich keinen Platz. Wenn Gefühle in die Gedankenwelt hineinragen, so sind es Fremdlinge, Erscheinungen aus einer andern Welt, der sie eigentlich angehören, wo sie eigentlich zu Hause sind. Diese seltsame Erscheinung ereignet sich aber. Es ist dies der Fall, wenn sich das Leben nach auswärts wendet, wo es in einer Welt von lauter Vorstellungen wie ein Fremder steht. Dieser merkwürdige Moment, ein Moment seltsamster Konstellation im Reiche des Geistes, gehört der Phantasie, die immer etwas Wunderliches an sich hat. Das Wunderlichste an der Phantasie, das wie ein Atavismus anmutet, ist das Gefühlsmoment in ihr. Dieses Wunderliche, das Charakteristische an der Phantasie, im Unterschied von dem Verstand ist aber nur ein Moment, eben der Moment des Durchbruchs der Gefühlswärme in die Öffentlichkeit. Nur in diesem Moment des eben erfolgenden Durchbruchs, wo das Leben in voller Wärme aufsteigend mit der Außenwelt zusammenstößt, wird die Phantasie geboren. Nur in diesem Moment, wo nach dem Durchbruch des Gefühls beim ersten Zusammenstoß des Herzlebens mit dem Gedanken das Gefühl noch am stärksten ist, entwickelt die Phantasie ihre stärkste Kraft. Je mehr die Gefühlskräfte, die nicht in die Welt des Gedankens hineingehören, naturgemäß in der kalten Atmosphäre der Vorstellung abkühlen, um so schwächer wird die Phantasie, bis sie zuletzt mit dem Hinschwinden und Vergehen des letzten Gefühlsrestes ganz aufhört. So ist es auch mit der religiösen Phantasie. Tritt das religiöse Gefühl mit aller ihm eigenen und ursprünglichen Wärme und Lebendigkeit in die Welt der Vorstellung draußen ein, so wird es bei dem ersten Zusammenstoß seiner Ursprünglichkeit mit der Welt der Vorstellung, von der es als ein Fremdling nicht

gelitten werden kann, seine Kraft noch am stärksten beweisen. In diesem seltsamen Moment, wo das Phänomen der religiösen Phantasie entsteht, ist die religiöse Phantasie am kräftigsten und ursprünglichsten. Die Seele hat die lebendigste Vorstellung von Gott. Die sonderbare und eigentümliche Mischung von Gefühl und Gedanke tritt in diesem Entstehungsmoment der religiösen Phantasie, wo Gott in der Vorstellung der Seele am lebendigsten lebt, auf das auffallendste zu Tag, während die religiöse Phantasie in dem Maße an lebendiger Schwungkraft verliert, je mehr das Gefühl als ein fremdartiger Bestandteil in der Vorstellungswelt erstirbt, weil es ihm nicht natürlich ist, in der Vorstellung zu leben. Der Entstehungsmoment der religiösen Phantasie ist ein tatsächlicher und wirklicher Moment. Eine innigere Vorstellung Gottes als in dem Augenblick der Phantasie ist undenkbar. Diese Innigkeit und Wärme der Vorstellung kehrt nie wieder. Die tiefste Willenskraft des Gemüts, die in der äußeren Geisteswelt möglich ist, richtet Gedanke und Vorstellung auf Gott. Gott wird von ganzem Herzen erkannt. Das tiefste Gottesgefühl des Tages macht den Gottesgedanken zur Gottesanschauung. Der Mensch hat von Gott die lebendigste und reinste Idee. Schaffende Lebenskräfte aus Gott, die aus dem frommen Gefühl quellen wie ein warmer Strom, sprudeln hin über die zerstreute Saat der Gottesgedanken, durchdringen, erwärmen diese Gedanken und reißen sie mit fort in eine heilige Flut schöpferischen, göttlichen Lebens. Alle Gottesvorstellungen sind aufs tiefste verbunden, auf das ursprünglichste, gemeinsamste getragen, auf das innigste verklärt. Wenn das Gottesgefühl, beinahe unschuldig und unbefangen aus der heiligen Lebensursprünglichkeit des Gemüts aufsteigend, eben auf den äußersten Widerstand der frommen Vorstellung stößt, gerät es infolge der unverhofften Erschütterung durch Berufung in eine höchst romantische Erschrockenheit und Verwirrung. Die heilige Öffentlichkeit der Seele mit dem Inhalt ihres Gefühls und Gedankens erzittert bis in das Innerste und in das Äußerste. Die tiefste Tiefe des frommen Gemüts erbebt unter der äußersten Vorstellung

des vernünftigsten, hellsten Gottesgedankens. Die hellsten, von den Schwingungen des tiefst bewegten frommen Gemüts aufs tiefste durchfühlten Gottesgedanken durchwogen die Seele, bis das religiöse Gefühl allmählich an der durch den Anstoß der widerwärtigen, herrschenden Vorstellung erlittenen, widernatürlichen Erregung und Erschütterung zugrunde geht und seine Unruhe und Bewegung allmählich ganz in die Ruhe des religiösen Sinnes draußen hineinschwingt. Die tiefste Empfindung des Frommen ist nahe daran, vor Schrecken und Staunen zu stürzen und zu vergehen, wenn sie sich ihren Gott, den sie so innig fühlte, plötzlich so klar vorgestellt sieht. Welche Anschauung Gottes muß das werden, wo sich Tiefe mit Klarheit verbindet! Die Gott innigstfühlende Seele weiß kaum, wie ihr ist, wenn sie ihr unaussprechlich Göttliches so überaus mäßig, wenn sie ihre fromme Wärme plötzlich so außerordentlich kühl, wenn sie ihr Wundersames plötzlich so höchst erklärlich findet. Es ergreift sie plötzlich sehnsüchtige Begeisterung für die Gottesvorstellung, gefühlvolles Verlangen für den Gottesgedanken. Mit Wärme, mit Feuer versenkt sie ihr Gefühl in die Kälte des Verstandes, an dem sie und ihr Feuer sterben und erkalten müssen. Mit der leidenschaftlichen Innigkeit der ersten Begegnung vertieft sie sich in das, was die Perspektive des Gedankens vor ihr auftut, was so entzückt, wenn man es nur ansieht, was aber so seicht und leer ist, wenn man es einsieht und wenn man eindringt. Zwischen Gefühl und Verstand liegt das Auge der Phantasie, ein Auge voller Wärme und Klarheit. Es wird je länger, immer heller, und die Wärme schwindet immer mehr. Die Gedanken nehmen überhand, die Gefühle weichen. Wenn religiöse Phantasie geboren wird, wenn sie zum Dasein erwachend ihr Auge aufschlägt, stehen sich Gefühl und Gedanke Gottes noch gleichstark gegenüber. Überall in der Seele blickt sich Gott mit Feuer und mit Kälte, mit Gemüt und Verstand, aufs innerlichste und äußerlichste[1]) geradewegs ins Angesicht. Gottes Tiefstes ist sich in der Seele zu dieser

[1]) Das Äußerste hier als das Maßvollste gemeint.

Zeit, da sie jäh von dem Ereignis der Phantasie befallen wird, äußerst klar. Wunderbarstes Dunkel ist mit hellstem Licht übergossen. Unsagbares und Unsichtbares, das die fromme Seele nur empfinden kann, ist ganz sprechend und ganz anschaulich geworden. Unermeßliches aus der Welt des unermeßlichen göttlichen Innenlebens ist auf das Maßvollste mit dem Maßstabe des Gedankens gemessen und komponiert.[1]) Welch wunderliches Phänomen der religiösen Phantasie! Welch seltsames Lichtspiel warm-quellender und kalt-fließender Geistesstrahlen! Die ursprünglichen, quellenden Strahlen aber, die eigntlich göttlichen, von denen belebende Wirkung auf alles Weitere, sich notwendig Ableitende ausgeht, müssen dem abgeleiteten kalten Lichte nachgeben und weichen, das in dem Mittellande, in welches Gefühl eingetreten, die Herrschaft führt.

In dem ersten Moment des Zusammenstoßes des zur Öffentlichkeit und Äußerlichkeit durchbrechenden religiösen Gefühls mit dem religiösen Gedanken, ehe das betroffene religiöse Gefühl zur Besinnung und zum Bewußtsein kommt, wird also die beschriebene feste, gläubige Zuversicht der religiösen Phantasie geboren. Hier steht die religiöse Phantasie sogleich auf ihrem Höhepunkt, von dem sie alsbald mit dem unvermeidlichen Eintritt des Bewußtseins und der Besinnung erschrocken herabsinkt, um der nüchternen bloßen Vorstellung mehr und mehr in die Arme zu sinken.

Hier ist der kritische und gefährliche Moment, wo das religiöse Gefühl zunächst versucht ist, sich, bevor es in der Außenwelt zur Besinnung kommt, in der Außenwelt, in die es eben eingetreten, eigenwillig, seine ursprüngliche und innige Demutsherkunft verläugnend, fortzusetzen und in der eigenwillig eingeschlagenen und fortgesetzten Richtung auch nach eingetretener Besinnung eigenmächtig zu verharren.[2]) Das

---

[1]) Wir erinnern uns hier an den großen Michelangelo.

[2]) Die andere Versuchung ist die, daß das Gefühl, wenn es nach vollzogener Außenwendung zur Besinnung kommt, in diesem Moment des Betroffenseins von der Vorstellung versucht ist, plötzlich schroff und unvermittelt mit einem jähen Riß abzubrechen. Es folgt dann auf das hochgespannte Gefühl eine völlige Niedergeschlagenheit des Gefühls,

Gefühl stürmt dann grundlos in die weite Welt des Geistes hinaus. Losgerissen von seiner Wurzel, der es innig entsprungen, folgt es der neuen Richtung, die es mit seiner Wendung nach außen eingeschlagen, nicht mehr im Zusammenhang mit seinem seinen weiteren Richtungsverlauf bestimmenden ursprünglichen Prinzip. Es will vielmehr das, was es aus jenem Prinzip geworden ist, selbst sein aus eigner Kraft. Darum will es auch herrschsüchtig darin beharren und fortfahren. Unmittelbar am Wendepunkt seines Weges kann das Gefühl der Versuchung unterliegen, hoffärtig oder widerspenstig der Wendung bis zum Wahnsinn, zur Verrücktheit und zum Widersinn zu trotzen. Der Umschwung und die Veränderung in seiner Bewegungslinie reizt das Gefühl zum Selbstgefühl und zum Selbstwillen, demzufolge es geneigt und bestrebt sein kann, sich den veränderten Verhältnissen entgegen zu behaupten und bis zur Überspanntheit und zum Wahnwitz anzuspannen. Religiöse Gefühlslüsternheit möchte dann das ganze Gebiet der Vorstellung und des Gedankens mit einer Flut von religiöser Gefühlseitelkeit überschwemmen. Das religiöse Gefühlsleben ergießt sich dann mit aufdringlichem, üppigem Übermut über die ganze weite Gedankenfläche, über den Boden, auf dem die Vorstellungen wachsen. Sich aufwerfende, trübe Gefühlsflut zerreißt diesen Boden, wühlt ihn tief auf und hinterläßt schmutzigen Schlamm. Was ist das für eine Phantasie, wenn geil und gottlos gewordene Gefühle in das Gehirn einbrechen, sich hier wie rasend geberden und es bis auf den Grund aufreißen, um es zu erfüllen? Welch ein seelischer Zustand, wenn die Gefühle ihren Boden verlassen und auf dem fremden Boden des Verstandes und der Vorstellung regsam sind! Hier suchen sie Wurzel und finden nicht. Hier graben sie wie wütend, scharren die Wurzeln der Gedanken auf und legen sie bloß. Dieses wüste, freche Treiben der zarten Gefühle auf hartem

---

ein abrupter Sturz desselben in die Vorstellung hinein, wobei das Gefühl vor Schrecken vergeht. Die Gedanken stürmen mit voller Wucht, unvermittelt durch die überleitende Phantasie, in die Seele ein.

Boden ist ein grauenhafter Spük. Das arme Gehirn wird von irregewordenen Gefühlen zermartert und mißhandelt. Die Vorstellungen versagen. Die Gefühle sind wurzellos. Die Gefühle wollen und sollen hinein in den Sinn und können nicht. Die Sinne sind weh und wund, Märtyrer eines unseligen Irrtums der Gefühle. Die entheiligten Empfindungen fahren in dem erhitzten Gehirne wild umher. Sie rütteln mit Macht an den Grundfesten der Gedanken, suchen Aufnahme und Anerkennung und finden sie nicht. Und je weniger sie finden, um so unsinniger und heftiger geberden sie sich. Der Grund der Gedanken aber leidet unter der rohen, gefühlswidrigen Gewalt der zarten Gefühle und ist erfüllt von Schmerz. Diese Phantasie ist ein widerwärtiges, zwiespältiges Gemisch von heftigen Gefühlen und leidendem Gedankengrund. Schmerz, der keine Vorstellung zuläßt, Gefühle, die außen innig werden wollen, und weil sie nicht können, heftig, zornig und darum gefühllos werden, wohnen in dem phantastischen Gehirn! Kein Gedanke fügt und gibt sich dieser Gewalttätigkeit des Gefühls. Gefühle, die im Reiche des Gedankens herrschen wollen, führen ein tyrannisches und gotteslästerliches Regiment. In diesem Reiche nimmt man statt des Erwarteten, das sein soll, Unerwartetes wahr, das nicht sein soll, das sein will, aber sein kann. Nirgends etwas Bestimmtes! Naturwidrige Gewalttat führt das Regiment und läßt Natur nicht aufkommen. Aber diese Ungerechtigkeit und Gewalttat wird von dem stillen Leiden des gerechten Märtyrers vorwurfsvoll mit stummer Klage verworfen. Das ist der innere krankhafte Zustand jener religiösen Phantasie, deren zuchtloses und gottloses Gefühl sich inmitten des Gehirnes in hoffärtigen Ausschweifungen der Frömmigkeit ergeht. Das ist der innere Zustand jenes in den Sinn verirrten und eigensinnig verbohrten frommen Gefühlslebens mit seinem schmachtenden, leidenschaftlichen Schwulst von vorstellungslosen Gefühlserhitzungen und Gefühlsüberreizungen. An der Stelle klarer Vorstellungen lodern in schwüler Atmosphäre düstre, heftige Brände eines unzüchtig übergreifenden Gottesgefühls, das sich am unrechten Ort und darum unheilig und

sündhaft an dem Heiligsten, an Jesu Blut und Wunden, an Vater, Sohn und heiligem Geist mit einem in das klare Reich der Vorstellungen hoffärtig ausschweifenden Selbstgefühl frivol entzündet. Ein Chaos religiöser Stimmungsextravaganz eines krankhaft erhitzten Gemüts wälzt sich, vom eitlen Wahn genährt, ins Ungeheuerliche wachsend, wie die angeschwollene Masse eines wilden Stromes durch das Bett der Gedanken, seine Dämme überflutend und niederreißend. Der Wahnsinn frommer Gefühle tobt und haust auf dem Boden der Vernunft, im Hause, das Besinnung gehört. Hier ist von Vorstellung keine Rede mehr. Das heißt Hallucination, Suggestion, Illusion. Die rohe, tyrannische Brutalität gewalttätigster Empfindung wird durch und durch erschüttert von dem schmerzlichsten Aufschrei, von den Zuckungen eines von tiefem Weh zerrissenen und zerschnittenen Sinnes. Von einer solch exzentrischen und schnaubenden Phantasie wird die mißhandelte Seele notwendig zerrieben.

Gesunde religiöse Phantasie aber ist nicht gleich mit dieser trüben, tollen Phantasie.[1]) Ihre Atmosphäre ist von der normalen Wärme und Kühle, — dem normalen Aushauch und Odem religiöser Lebensursprünglichkeit entströmend. Es ist nicht die schwüle, schneidende Atmosphäre jener überspannten Schauder- und Wonneromantik, die sich die blutenden Wundenmale des Erlösers schmerzhaft-selig in das Fleisch ihrer Seele einbrennt, der die brennenden Augen übergehen vor der beißenden Lust des heiligen Kreuz- und Blutbildes in ihrem Sinn. Die wohltuende, poesievolle Romantik gesunder religiöser Phantasie ist durchaus verschieden von jener rohen, hyperphantastischen Hintertreppenromantik auf dem Acker der Religion, da eine ungezogen wuchernde Phantasie wie Unkraut emporschießt, den heiligen Boden aussaugt und — im Namen Gottes — mit der ehrlichen Anschauung und Abbildung des Göttlichen nur unzüchtig Spiel und cynisch-empfindsamen Unfug treibt. Echt religiöse Phantasie ist nichts

[1]) „Die Einbildungskraft ist ein sanftes vestalisches Feuer, welches, wenn es jungfräulich gehütet wird, leuchtet und belebt, — wenn man es aber entfesselt, verzehrend um sich greift". (Feuchtersleben.)

anderes als das romantische Phänomen eines natürlichen Einflusses des Gottesgefühls in den Gottesgedanken. Ihre am Anfang hochgehenden Gefühlswogen sträuben sich nicht, dem Grundgesetz ihres Ursprungs folgend, ihrer selbst zu entsagen und sich sanft und allmählich in die Vorstellung um- und einzuwandeln. Das Gefühl der echten religiösen Phantasie folgt, seinem geschichtlichen Herkommen und seiner geschichtlichen Tradition getreu, dem ihm vom Anfang seiner Entstehung angewiesenen natürlichen Verlauf, der es auf den Gedanken weist. Es liegt eine Wehmut, aber zugleich auch Demut, Natur, Sanftmut und Hingabe in diesem frommen Verrinnen. Vor allem aber ist solche in den Bahnen der Natur wandelnde Phantasie echt. Ihre Fülle ist kernig, ihre blühende Vollkraft wurzelhaft. Es ist nichts an ihr von übermütiger, widriger Üppigkeit, nichts von künstlich aufgetriebener Vegetation. In ihrem Fleisch ist Blut. Und in ihrem Blut ist Eisen. Wenn sie lebt, so lebt sie natürlich. Darum, ihres natürlichen Lebens wegen, stirbt sie auch; sie stirbt den natürlichen Tod. Ihre ganze Entwicklung ist nur die selbstverständliche und notwendige Weiterentwicklung einer selbstverständlichen und notwendigen Vorentwicklung. Von seinem ersten Moment an hat das Gefühl diejenige Richtungslinie seiner Bewegung und Entwicklung, die es in der Form der gesunden Phantasie getreulich weiterführt. Jede Auflehnung wäre Unnatur. So wahrt echte Phantasie die innere, psychische Kontinuität. Es waltet in ihr mit Zucht ein edles, in die zeitliche Fügung von vornherein ergebenes Gottesgefühl. Gott, der die Zeit geschaffen hat, will sich ja eben deswegen so in der Zeit, wie es die Zeit erfordert. Das Gefühl in der religiösen Phantasie will sich daher, wenn es gottgemäß ist, nicht anders als wie es ihm auf der Stufe bestimmt ist, die ihm eigen ist. Diese Stufe liegt zwischen der Gefühlsursprünglichkeit d. i. dem eigentlichen Gefühl und der Gefühlsmäßigkeit d. i. dem Gedanken. Weil es sich demgemäß seiner normalen Energiestärke entgegen weder überspannen noch niederdrücken läßt, so ist seine Phantasie durchzogen von jener lauteren, heiligen Linie, an der es von

allen Übertreibungen und Auswüchsen fern, um so völliger wirkt, je mehr es seine Werke beherrscht. An dieser, das Wirken der echten religiösen Phantasie beherrschenden, inneren Grenzlinie werden alle jene herzergreifenden Gottesvorstellungen geboren, die nicht jäh aufblitzen und verschwinden, sondern ihre gute Zeit und einen tiefen, natürlich ausströmenden Atem haben, und die sich mit den andern Phänomenen allen, die ihnen alle verwandt sind, innig zusammenatmen. So viel der ewige Gott in der Seele nur an lebendig empfundener Vorstellung hervorbringen kann, gehört dieser Phantasie. Sie spielt vor Gott in der Zeit ernsthaft ein anschauliches Spiel des göttlichen Wohlgefallens und Friedens. Ihr frommes Helldunkel ist kein Trug und Blendwerk, sondern heilige Wirklichkeit. Wirklichkeit: denn es hat sich Wirklichkeit zu beiden Seiten zugesellt. Über der verklärten Phantasie der natürlichen Übergangslinie, welche das fromme Gefühl nach erfolgtem Durchbruch desselben zur Öffentlichkeit von seiner Ursprünglichkeit zu seiner Mäßigkeit hinführt, liegt ausgebreitet der gottholde Zauber einer vom Rythmus edler Anmut und Ruhe bewegten, himmlischen Romantik, das weihevolle Spiel einer bildfreudigen, anschauungslustigen religiösen Poesie. Die große Ruhe, ohne die „kein Kunstwerk groß sein kann“ (Ruskin) gehört ihr.

Es wäre nicht schwer, in allen Kirchen und Konfessionen, in allen Sekten und Denominationen Schwärmer und sonstige Pathologen religiöser Phantasie zu finden. Diese Schwärmer haben mit ihrer Phantasie Viele angesteckt und krank gemacht.

Anderseits stehen vor uns jene wahrhaft frommen Seher und Visionäre, deren große, reine Seele wirklich und wahrhaftig gottschauend geworden ist, die es wirklich erleben und fühlen, wie sich ihnen Göttliches im lebendigen Traume vorstellt. Wenn ihnen Gottesgefühl zum Traum wurde, war ihr Gottesgefühl plötzlich blickhaft geworden. Oder es kam ihm plötzlich das Ohr. So „sahen“ sie oder „hörten“ sie. Dann schrieben oder malten oder meißelten sie wunderbare Offenbarungen. Wenn sie sahen: Ein Jesaia, ein Hesekiel, ein

Daniel, ein Moses, ein Elias vor allem, dem Gott auf Horeb begegnete mit erschreckendem Brausen und mit stillem, sanften Sausen, im Alten Testament, ein Johannes im Neuen Testament. Ein Dante, Raffael, Michelangelo, ein Franz v. Assisi. Michelangelos Phantasie war vor allem stark und groß. Ein Dürer und Holbein. Diese alle „sahen“. Es war malerische, dichterische Phantasie. Wenn die Träger heiliger Phantasieen aber „hörten“, so sprachen oder sangen sie. Es war rednerische, musikalische Phantasie. Aus ihrem Munde quollen hörbare heilige Worte oder heilige Töne, die ihre gottfühlende Seele plötzlich in das Ohr vernahm: ein Luther, ein Bach, ein Beethoven. Einem ist die Schöpfung erklungen, dem andern die Erlösung. Das Ohr eines andern vernahm, frommen Gefühles voll, das Wunder der Geburt des Gekreuzigten. Ein anderer hörte die erschütternde Melodie des Kreuzes. Franz v. Assisi ward zu frommer Bruderliebe gerührt von dem Klang der lieben, leidenden Natur, der armen, seligen Kreatur. Von dem „Einen“ abgesehen, der alles fühlte, wahrnahm, dachte, wollte, was Menschen Göttliches erleben und erfahren wollen und sollen.

### γγ) Der religiöse Sinn (Verstand).

Nachdem das religiöse Gefühl bei seinem zeitlichen Übergang aus seiner Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit in die Veränderlichkeit durch die religiöse Phantasie hindurchgegangen ist, gelangt es nach seinem Durchbruch zur Phantasie nächstens zum religiösen Sinn oder zur religiösen Vernunft. Die religiöse Innerlichkeit hat sich der Zeitlichkeit, in die sie sich auf grund des göttlichen Schöpferwillens versetzt hatte, angeglichen. Die Zeitnatur, die in der Mitte liegt, hat nun die religiöse Innerlichkeit ganz in sich d. h. ganz in ihr Mittelmaß hineingezogen. Die Zeit hat im Laufe der Zeit alles Unzeitgemäße d. h. alles Unmäßige und Unvernünftige am religiösen Gefühl abgeschliffen. Die psychische Zeitlichkeit, die, beim Ewigkeits-Einbruch der göttlichen Lebensursprünglichkeit und Lebensinnerlichkeit in psychische Zeitlichkeit des Menschen aus dem Gleichgewicht und Gleich-

maß ihrer Natur gebracht, in das Jenseits des Gefühls geschleudert wurde, kehrt nun nach dieser vorübergehenden Jenseitsspannung, nach der Verzerrung, die doch ihren in der Mitte und Mäßigkeit gelegenen Schwerpunkt auf die Dauer nicht verschieben konnte, wieder zu der giltig gebliebenen Norm ihrer mittleren Gleichgewichtslage zurück. Religiöser Sinn ist somit auf das Normal- und Naturmaß seines Zeitwertes herabgesetztes Gottesgefühl. Die Vernunft siegt über das Gefühl, die ruhige natürliche Besonnenheit über die vom Standpunkt der Zeit aus und innerhalb ihres Bereiches künstlich erscheinende Erregung. Das religiöse Gefühl ist der Ort, wo sich Jenseits und Diesseits, heilige Ewigkeit und heilige Zeit berühren. Über der Grenzlinie des Gefühls liegt die Ewigkeit, unter der Grenzlinie die Zeit. Das eigentümliche, psychische Moment des Gefühls besteht darin, daß es eine Spannung und eine Erschlaffung zugleich enthält. In demselben Punkt, wo das Zeitliche als ein Mächtiges in der Richtung auf das Ewige als ein Übermächtiges und Übermäßiges angespannt wird, ist das Ewige als ein Übermächtiges und Übermäßiges in der Richtung auf das Zeitliche als ein Mäßiges erschlafft. Im Gefühl gehen also Ewigkeit und Zeit in einander über. Dieser Übergang ist durch einen Durchbruch vermittelt, der sich von der Zeit aus in der Richtung auf die Ewigkeit als ein Aufbruch, von der Ewigkeit aus aber in der Richtung auf die Zeit als ein Einbruch und Abbruch darstellt. Nach oben hin geht das Gefühl in das Ewig-Göttliche, nach unten hin aber normalerweise in das Zeitlich-Göttliche oder in das Vernünftige über. Der durchschnittliche und normale Verlauf des religiösen Gefühls endigt also nach dieser Richtung hin im religiösen Sinn. Das Göttliche erscheint hier rein zeitlich charakterisiert im klaren Unterschied von dem Ewigen und Unendlichen.[1]) Es hat sich für die Zeit entschieden und

---

[1]) „Mit dem Hunger nach der Unendlichkeit wird der Mensch geboren; er spürt ihn früh; aber wenn er in die Jahre des Verstandes kommt, erstickt er ihn meistens leicht und schnell; es gibt so viel angenehme und wahrhafte Sachen auf der Erde“ (Raabe).

beschränkt sich auf die Zeit. Es hat sich in Einem und genügt sich in Einem, ohne das Andere zu suchen, das es noch sein kann und das es zuerst ist. Es greift nicht mehr über, sondern bescheidet sich in den wohlabgesteckten Grenzen der zeitlichen Diesseitssphäre. Es hat sich nach der beunruhigenden und betrübenden Spannung beruhigt und geklärt. Unklarheit und einseitige Gegensätzlichkeit ist einer befriedigenden Einhelligkeit und Mittelseitigkeit gewichen. Die Seele ist davon abgekommen und dessen müde geworden, Zweierlei, Ewigkeit und Zeit, zu kompromittieren und zu mediieren; sie hat sich auf die Zeit zurückgezogen. Nicht zwischen Zweierlei geteilt, nicht gezwungen, zweierlei von einander weit Entferntes und weit Abweichendes mühselig zu vereinigen, nicht gezwungen, zwischen Ewigkeit und Zeit stehend, Mittler und Märtyrer zugleich zu sein, stellt sich jetzt die Erfahrung mit besonnener Entschiedenheit und Entschlossenheit auf Einerlei und Einen Boden, auf den Standpunkt der Zeit. Auf diesem einartigen Boden stehend, faßt sie nun alle homogenen Erfahrungen dieses homogenen Standpunktes in homogener, systematischer Weise zusammen. Sie ist jetzt denkende Erfahrung. Sie betrachtet jetzt das ganze Göttliche unter Einem, einheitlichen Gesichtspunkt, wenn dieser Gesichtspunkt auch nicht der höchste ist. Aber sie hat diesen Standpunkt gewählt, weil sie zweifelte, ob sich innerhalb des Zeitlichen überhaupt ein anderer, einheitlicher Gesichtspunkt gewinnen lasse als der zeitliche, da ja das Gefühl, das tiefste und höchste Erlebnis, zwischen Zeit und Ewigkeit gespalten sei. So kommt die vernünftige Gotteserfahrung tatsächlich zu dem einhelligen Ergebnis eines einhelligen Gottesbesitzes. Sie ist zur Einsicht gekommen, daß Verständnis Einverständnis sei. In diesem Verständnis Gottes weiß die gottdenkende Seele alles einerlei Göttliches eins, während die gottfühlende Seele alles zweierlei Göttliche in sich zu vereinigen strebte. So konzentriert sich in dem religiösen Einverständnis, in der religiösen Erfahrung der gottdenkenden Seele alle religiöse Einhelligkeit, die in der Zeit möglich ist. Ein Maßstab, die Vernunft, wird an Alles angelegt. Alles, von Gott dem höchsten

Grundzweck an bis zu dem niedrigsten und kleinsten aller in Gott befaßten Grundzwecke, wird homogen begriffen und in einen logischen Begriff gefaßt. Aus einem obersten Begriff, dem Gottesbegriff, wird alles weitere, was mit Gott zusammenhängt und was von ihm abgeleitet ist, streng logisch deduziert. Das Ganze ist ein großer Syllogismus auf Gott und aus Gott. Alles wird bewiesen. Gott selbst wird zum Grund, Gegenstand, Mittel und Zweck des Beweises. So entsteht ein großes, logisches System; das ganze All steckt in diesem System, so daß eines in ihm das andere mit sich bringt und ein Glied am andern hängt. Dieses System ruht auf einer Grundvoraussetzung und einem Grundschluß. Die Voraussetzung ist so logisch und vernünftig, wie der Schluß, der notwendig aus ihr folgt. Alle übrigen Voraussetzungen und Schlüsse sind in jener Grundvoraussetzung und jenem Grundschluß beschlossen und werden daraus entwickelt. Dieses System ist so geschlossen und so einheitlich, daß man ohne Mühe von einem Punkte innerhalb desselben zu einem beliebigen andern gelangen kann. Hat man Eines in ihm, so hat man Alles. Am Anfang, in der Mitte und am Ende, allenthalben und an allen Orten ist alles klar und verständlich. Die Bahn und das Terrain, auf denen sich die Vernunft bewegt, ist so glatt und eben, daß der Gedanke frei nach allen Seiten, hin und her, vor und zurück ganz leicht und ungehindert eilen kann. Durchgehends und allgemein herrscht Evidenz. Eine große, bequeme Brücke spannt der Gedanke über das All. Ist der Grundgedanke klar, so führt seine Klarheit über Alles mit spielender Selbstverständlichkeit hin. In dem System des Grundgedankens oder des religiösen Sinnes, das durch das allesumspannende Band des syllogistischen Kausalzusammenhanges verbunden ist, ist eine Lücke, ein Sprung, ein Widerspruch, eine Dunkelheit, eine Überraschung, eine unvermutete Plötzlichkeit, eine Unverständlichkeit eine Unmöglichkeit. Der Grund- und Urbegriff, der von der Vernunft gefaßt wird, erweist sich selber sofort und unmittelbar als so einleuchtend, daß alles weitere, was nur möglich ist, sich mit Evidenz wie von selbst ergibt. Der Gottesgedanke,

welcher der Seele einfallend das ganze All lichtvoll, durchsichtig und klar aus sich und seiner Klarheit heraus entwickelt, ist nicht aus unbegreiflicher, geheimnisvoller Dunkelheit hervor über diese Dunkelheit hinweg klar und hell in die Seele hineingesprungen. Wenn der Gottesgedanke in der Seele jäh aufblitzt, so geschieht es nicht in Widerspruch mit einer zuvorliegenden dunklen Unverständlichkeit; es geschieht vielmehr mit vernünftiger Plötzlichkeit; es ist die Vernunft, der Gedanke Gottes selbst, die sich selber in einem plötzlichen Moment, wo in der Seele der Gottesgedanke erwacht, jäh in der Seele durchzucken. Was der Seele so überraschend mit einemmale kam, erweist sich sofort als höchst vernünftig, durchaus begreiflich und in jeder Weise verständlich, so daß es auf die einleuchtendste Weise demonstriert, bewiesen und dargetan werden kann. Alsbald ist es in einen die letzten Reste erschöpfenden mathematischen und logischen Begriff gegossen. Sein letztes Stäubchen ist durchdrungen, sein Atom ohne Rest von der Klarheit und der lichtvollen Schärfe des wissenschaftlichen Gedankens durchleuchtet. So tritt Gott mit der gleichen, widerspruchslosen Selbstverständlichkeit und Homogenität in die Erfahrung der gottdenkenden Seele ein, wie er in ihr verweilt und wie er sie schließlich verläßt. Der Gottesvorstellung ist die Selbstverständlichkeit Gottes das innere Gottesgesetz.

Indem wir bisher die empirische Eigentümlichkeit des religiösen Verstandes beschrieben, schwebte unserem Sinn unwillkürlich die Vorstellung jener Philosophie vor, welche die Religion zur Philosophie erheben zu können und müssen meinte, indem sie in dem gesamten Dasein nur ein großes logisches System, nur eine kosmische Relativierung einer absoluten Vernunft erblickt, die sich ihre unmittelbare Vernunft, ihren absoluten Selbstbegriff beständig auf dem Wege der Welt und durch die Welt logisch vermittelt. Diese spekulative Vernunft hat sich und ihrer Logik ebenso das Höchste, das Absolute, eingeschlossen, wie sie dem Absoluten sich und ihre Logik eingeschlossen hat. Von ihr ist nicht wesentlich verschieden jene sog. „Theologie“ im Mittelalter oder in der

neueren Zeit der Kirche, deren idealstes Streben darauf gerichtet war, die Welt der göttlichen Offenbarung mit allen ihren Wundern in das sophistisch feingesponnene Netz begrifflicher Logik einzuspannen und einzuweben. In den Zeiten des kirchlichen Intellektualismus nahm man an dem Göttlichen in seiner christlichsten und konfessionellsten Ausprägung fast lediglich verstandesmäßiges, erkenntnistheoretisches Interesse. Diese Zeiten sind zwar die nüchternsten, aber nicht die fruchtbarsten gewesen. An die Stelle des Gottesgefühls ist das Gottesbewußtsein getreten. Bewußtsein aber ist nicht mehr Unmittelbares, sondern Mittelbares und grenzt sich ringsum ab. Der göttliche Inhalt tritt nun in den Bereich eines ganz bestimmten Bewußtseinskreises. Die Grenze des Bewußtseins als solchen ist nicht verengerungs- und nicht erweiterungsfähig. Das theoretische Bewußtsein fixiert vielmehr eine unüberschreitbare Sphäre, der das praktische Bewußtsein mehr oder weniger genähert werden kann. Das theoretische Bewußtsein aktualisiert sich in konzentrischer Bewegung. Die Sphäre eines Bewußtseinsaktes reiht sich konzentrisch an die andere. Der Bewußtseinsinhalt ist aber immer durch die betreffende Bewußtseinssphäre beschränkt und begrenzt und er geht in dieser sphärischen Begrenztheit und Bestimmtheit auf. In dieser scharfen, sphärischen Abgrenzungsbestimmtheit besteht die Äußerlichkeit und Mittelbarkeit des Bewußtseins gegenüber der unfaßbaren Innenbestimmtheit des Gefühls. Mit ihrer Innerlichkeit verliert die Bestimmtheit ihre freie Beweglichkeit und wird sie gleichsam in eine starre Sphäre gebannt. Sobald etwas zu sich kommt, bannt es sich in diese starre Sphäre des Bewußtseins. Seine Bewegungsfreiheit ist durch die Grenze der Äußerlichkeit ganz notwendig bestimmt begrenzt. Vom Ewigen scharf geschieden durch die Unendlichkeit des zwischen ihm liegenden Gefühls und der ihm zunächst liegenden Phantasie mit ihrem Minimum an Unendlichkeitsgehalt stellt das Bewußtsein die reine Endlichkeit und Zeitlichkeit dar. Seine Bestimmungen verlieren sich nicht mehr wie die der Phantasie und des Gefühls in der Unendlichkeit. Während die noch mehr oder weniger unbe-

wußten Vorstellungen der Phantasie ihr Maß in das Ungemessene ausdehnen, erscheint die Endlichkeit der Bewußtseinsgedanken wirklich endlich, ihre Gemessenheit durch sich selbst gemessen. Wie nun die Seele sich des Kleinsten und Unbedeutendsten bewußt werden kann, so ist ihr auch die Fähigkeit verliehen, sich des Größten, selbst des Absoluten, bewußt zu werden. Alles, was dem Menschen zum Bewußtsein kommen kann, hat seine klar bestimmte und begrenzte Sphäre. Die Sphäre alles Unterbewußtseins oder Überbewußtseins ist verschwommen. Die Sphäre des Mittelbewußtseins ist klar. Weder zu eng noch zu weit hat sie gerade die Größe und den Umfang, der ihrer Klarheit und Mäßigkeit entspricht. Das religiöse Bewußtsein oder das Gottesbewußtsein als das Bewußtsein des Absoluten und Ewigen ist das klarste, höchste und umfassendste Bewußtsein. Aber auch seine Sphäre ist, wenn sie auch am weitreichendsten erscheint, ganz bestimmt begrenzt. Auch das Gottesbewußtsein hat, wie jedes andere, seine Klarheit und das seiner Klarheit angemessene Maß. Es legt an alles Göttliche den Maßstab der Vernunft an. Das Göttliche leuchtet aus der Seele oder vielmehr aus dem Sinn des Frommen, Gottesbewußten wie eine Sonne. Die Strahlen dieser Sonne gehen aber lediglich aus von dem Sonnenkreise d. i. von der auf das klarste und weiteste strahlenden Sphäre des in der Seele erwachten Gottesbewußtseins. Göttliche Geheimnisse gibt es nicht mehr. Das bedrückende Gefühl des Unendlichen oder gar des Ewigen, die hilflose Empfindung der Abhängigkeit von einem unerforschlichen, unerschöpflichen und unfaßbaren Wesen ist dem befreienden Bewußtsein gewichen, Gott im Bewußtsein und in der sphärischen Klarheit und wohlbegrenzten Endlichkeit dieses Bewußtseins zu besitzen. Dieses Bewußtsein aber als das Bewußtsein Gottes, also des Höchsten, das existiert, wird zugleich als das erhabenste und erhebendste Bewußtsein anerkannt.

Alles dieses zugegeben läßt sich aber doch nicht läugnen, daß auch das Göttlichste Gottes im Bewußtsein wie in der Fremde ist. Gott ist im Bewußtsein nicht mehr eigentlich

in sich und bei sich selbst, sondern von sich abgekommen, wenn er auch hier, wie überall, wo er sich befindet, alles beherrscht. Auch in dem des Göttlichsten Gottes und selbst des Absoluten innegewordenen Bewußtsein vermag sich das Göttliche nicht über seine Endlichkeit und Äußerlichkeit, geschweige denn über seine Relativität zu erheben. Es bleibt in der Beschränktheit und Starrheit der Bewußtseinsvorstellung gefangen.

Suchen wir nun von diesem Gesichtspunkte aus noch eine schärfere und bestimmtere Einsicht in die Ontologie des religiösen Sinnes zu gewinnen.

Auch in der Aktivität und selbsttätigen Aneignung seiner Ursprünglichkeit verhält sich und verfährt das Gefühl zuerst und vorwiegend unbewußt und unmittelbar, sodaß sich in seiner aktiven Ursprünglichkeitsaneignung mehr staunende Bewunderung vor ihm selbst als Selbstbewußtsein gegenüberstehen. Der Inhalt reiner Ursprünglichkeit wird vom Gefühl mit geringem Verständnis ehrfürchtig bewundert. Der Inhalt solcher Ursprünglichkeit aber, die ihrer Zeitlichkeit wegen notwendig wiederholt wird, wird in der Mitte ihres zeitlichen Verlaufes halbwegs verstanden. Die Inhaltlichkeit nimmt mit der Zeit infolge der mehr und mehr hervortretenden normierenden Tätigkeit des Absichtlichen so weit ab, daß sie in dem Augenblicke, wo die Zeit ihr Maß gefunden hat, in das Maß des Begriffes gefaßt werden kann. Der gesunde Sinn hat dann das Wort. Wenn er auch nicht so viel und so tief faßt, so besitzt er der größeren Sensibilität und Reaktionsfähigkeit des Gefühls gegenüber den Vorzug der Klarheit und Ordentlichkeit. Er tritt dem Göttlichen mit soviel Selbstbewußtsein gegenüber, daß er das Selbstrecht seiner Subjektivität und Absichtlichkeit in gleicher Weise wahrt wie das Recht des Göttlichen und seiner Objektivität. Gott und Seele halten sich das Gleichgewicht. Jede der beiden Größen hat dieses Gleichgewichtes wegen die Hälfte seiner Kraft hingegeben und die Hälfte behauptet. Das Göttliche hat in der Seele, innerhalb des Menschlichen, nicht mehr das Übergewicht. Göttliches und Menschliches stehen sich im religiösen Sinn gleich-

berechtigt und gleichstark, wie Objekt und Subjekt gegenüber. Gott, welcher der Seele im Gefühl fast ganz zuständlich war, ist nun der Seele gegenständlich geworden. Die Empfindlichkeit und Empfänglichkeit für Gott überwiegt nicht mehr die Widerständlichkeit und Gegenständlichkeit, sondern Durchlässigkeit und Undurchlässigkeit für Gott sind in der Seele des gottdenkenden Menschen zu gleichen Teilen und zu gleichem Maße gemischt. Der religiöse Sinn läßt das Göttliche gerade zur Hälfte zu und ein, d. h. gerade soviel, als er es ertragen kann. In der religiösen Erkenntnis verträgt sich Göttliches und Menschliches und gleicht es sich aus. Das Göttliche muß sich das Menschliche ebenso weit und so sehr gefallen lassen, als sich das Menschliche das Göttliche gefallen läßt. Gott und Mensch machen einen Bund mit einander. Jeder gibt sich dem andern gerade soweit hin, als der andere sich ihm hingibt. Eines läßt sich vom Andern zur Hälfte absorbieren, aber nicht völlig oder übermäßig verschlingen. Der Sinn birgt zwar nicht soviel Göttliches in sich wie das Gefühl. Aber dafür klingt ihm auch nichts Göttliches nach, wenn er es erfaßt hat. Er nimmt und behauptet Gott mit so fester, kräftiger Hand, daß nichts über die Hand seiner Absicht hinaus- und hinüberquillt, während das Organ des frommen Gefühls vom Göttlichen übersprudelt und den Strom des Göttlichen über die Grenzen des jeweiligen Gefühls hinausfluten lassen muß, ohne weiterer Fassung fähig zu sein. Die Absicht des religiösen Sinnes organisiert sich für die göttlichen Einflüsse und tritt denselben so wohl gerüstet entgegen, daß sie nie vom Göttlichen übertreten wird. Jede Aufnahme der göttlichen Wirkung geschieht mit vollem, klaren Bewußtsein. Über die bewußte Fassung hinaus findet keine Einwirkung und kein Einfluß von oben statt. Der Begriff entspricht immer der Gabe. Der religiöse Sinn beherrscht und besitzt das Göttliche mit zureichendem, nie überflüssigem Maße. Gott gibt sich völlig der Demut und Hingebung. Er gibt sich uns aber um so weniger, je mehr wir uns ihm gegenüber selbst erheben. Er gibt sich uns überhaupt nur soviel, als wir ihn zulassen. Wenn wir uns

mit dem Maße des Selbstbewußtseins erheben, so wird uns Gott nach dem Maße gegeben. Der Mensch auf der Stufe der religiösen Erkenntnis ist der Überzeugung, daß, wie auf jedem andern so auch auf religiösem Gebiete, nur ein ganz gewisses Maß von Kräften beherrscht werden und daß dieses Maß allein durch die beherrschende Norm des religiösen Selbstbewußtseins bestimmt werden kann. Es ist ihm gewiß, daß alles Göttliche, Gott in seiner ganzen Fülle niemals beherrscht und ertragen werden kann. Auf der normalen Höhe des Selbstbewußtseins hat die Selbsterhebung die mittlere Höhe erstiegen. Der Mensch ist ebenso demütig wie stolz. Ebenso gleich bemessen ist die Erträglichkeit wie die Unerträglichkeit Gottes. Es wird Gott in Demut und Hingebung ebenso viel nicht entgegengehalten, wie ihm in Selbstbewußtsein entgegengehalten wird. Gott ist ebenso von innen bestimmt, wie er von außen durch die Vernunft bestimmt und beherrscht ist. So ist das Reich des Gottesbewußtseins ein Reich, in dem das Göttliche zur Hälfte seines Inhaltes in jeder Weise äußerlich, d. h. vernünftig geregelt erscheint. Über die Hälfte der Gottheit wird hier souverän verfügt. Ein mäßiges Selbstbewußtsein verfährt mit dem Göttlichen nach allen Regeln des Verstandes. Es ist eine mit der Hälfte des göttlichen Inhaltes gefüllte Welt, die von klarer Einsicht, Durchsicht und Übersicht geordnet, disponiert und durchwaltet wird. Über die Hälfte der Gotteswelt wird vor dem Forum der Vernunft d. h. des maßvollen und mittleren Selbstbewußtseins entschieden. Zu einem Teile läßt sich die Seele des Gottesbewußten von Gott beherrschen, indem sie sich seiner innerlich bestimmenden Kraft hingibt; zum andern Teil beherrscht sie ihn und läßt ihn und seine Innerlichkeit in ihrer äußerlich bestimmenden und beherrschenden Kraft aufgehen. Sie läßt sich von Gott, sofern sie ihn fühlt, nicht mehr durchdringen, als sie ihn, sofern sie ihn denkt, selbst durchdringt. Ein halbes und ein mittelmäßiges Gottesgefühl hat das Gottesverständnis zur Seite. Das Selbstbewußtsein, das sich immer bis zur Mitte seiner Höhe erhebt, läßt Gott nicht mehr als zur Hälfte gefühlt werden und

grenzt sich klar und gerecht gegen die religiöse Gefühlswelt ab, um die Innerlichkeit Gottes in der Seele nur zur Hälfte durchbrechen zu lassen. Die Vernunft hat die Garantie im Hause der Religion übernommen. Durch kühle, ruhige Besonnenheit ist Sicherheit und Ordnung gewährleistet. Durchbrüche des logischen Kausalzusammenhanges sind ausgeschlossen. Alles hat in dem Hause, wo religiöse Vernunft waltet, Grund, Sinn und Zweck. Alles ist wohlweislich bedeutet. Es ist an allem und jedem ersichtlich, daß es nicht von ungefähr ist, warum und wozu es an seinem Platze steht, wie es gemeint ist. Alles erklärt und rechtfertigt sich aus sich selbst und im Zusammenhang mit allem andern. Jedem einzelnen Teil im Ganzen und dem Ganzen selbst ist hell und deutlich der Stempel der reinen Vernunft aufgeprägt. Aus allem Zubehör der heiligen Vernunft schaut der reine, helllichte Gottesverstand. Gott liegt allenthalben am Tage. Der Verstand hat dem Gefühl seine Überlast und seinen Überdruck abgenommen. Gottes Spuren sind ganz offenbar. Allgemeinverständlich für den gesunden Menschenverstand zieht das Göttliche ruhig und gleichmäßig seine geordnete und geebnete Bahn. Sein Tempo ist weder zu hastig noch zu langsam; es erregt weder noch langweilt es. Es bewegt sich gerade in dem Rythmus, um verstanden zu werden. Gott kann auf seinem Weg Schritt für Schritt bis auf das genaueste und eingehendste verfolgt werden. Er verhält sich so, daß es unmöglich ist, seine Haltung und sein Gebaren nicht zu erkennen. Er stellt sich für uns gerade so ein, daß wir genau wissen müssen, wie wir daran sind. Ohne Übermut und ohne Trägheit fährt der freie Inhalt fromm und brav dahin auf dem ästhetischen Geleise der schönen, harmonischen Mittellinie. Die Formen dieses Inhaltes sind fern von Weichlichkeit und Roheit; ihre Konturen sind kräftig. Ihr Bau und ihre Struktur ist normal. Ihr Stil ist weder originell noch mechanisch. Die See der frommen Psyche wogt weder hoch empor aus tiefem Grunde noch liegt sie tot da. Ihre Oberfläche ist von einer angenehmen Windstärke wohl gekräuselt und in erfrischende Wellenbewegung versetzt. Als

es noch und nur im Gefühl war, war alles noch so neu, wunderbar und geheimnisvoll! Jetzt hat es sich nach soviel Enthusiasmus und Freizügigkeit der wohlgesetzten Besinnung, der braven, praktischen Klugheit, der nüchternen, soliden Gesinnungstüchtigkeit anbequemt. Nun hat es sich an einem bestimmten Orte zu gut bürgerlicher Tätigkeit häuslich und geschäftlich etabliert, hat sich Grenzen seiner Wirksamkeit gesteckt und sich mit einer schützenden Mauer gegen Hausfriedensbruch umgeben, um darinnen, wie es einem Erwachsenen geziemt, Heiliges innerhalb einer geregelten Haus-, Arbeits- und Geschäftsordnung zu hegen und zu hüten, um Heiligem Gebieter und Förderer zu sein. Mit den Jahren, wenn sie älter und schwächer wird, trägt die Seele das Staunen, statt von ihm getragen zu werden, an einen sichern Ort, um hier am Ende den letzten Rest ohne Sang und Klang zu begraben. Dann sinkt sie ihm selbst nach in das Grab. Vorher, an dem alltäglichen und gewöhnlichen Orte, wohin sie sich mit dem ermäßigten Staunen zu schönem Bunde zurückgezogen, bereitet sie sich vernünftig darauf vor, dem Wunderbaren neben ihrer Vernunft, mit dem sie sich jetzt noch zu gleichberechtigter Gemeinschaft verbunden hat, eines Tags ein gewaltsames, willkürliches Ende und Begräbnis zu bereiten. Die Seele sieht etwas zu oft; sie muß es öfter sehen, weil sie es nicht gleich herzlich fassen kann. Mit jeder Wiederkehr des Geschauten und Schauenden wird der Blick matter und stumpfer. Weil die Seele zu oft sieht, so verliert sie das große Staunen des Anfangs, der Kindheit und wird bald zum mindesten klug. Dann ist vom Wunder nur die Hälfte übriggeblieben, die andere Hälfte ist in trockenen, reflexiven Verstand übergegangen. Was ist aber die Reflexion für ein schwächliches Surrogat des staunenden Gefühls! Wenn die innere Energie nachläßt, so geht es auf Verständigkeit zu. Man wird bequem und macht sich Gedanken, um in den „Grübchen“ der Gedanken die flutenden Kräfte aufzufangen, zu sammeln und zu verwahren. Man legt sich dem Strom des Göttlichen, von dem man nicht mehr hingerissen werden will, quer in den Weg und richtet sich wie einen Damm da-

gegen auf, um es aufzuhalten. Man freut sich, wenn das Göttliche nachgibt, wenn es einem geläufig und gefällig wird. Dann hat man an Gott zum Dank für seine Gefälligkeit sein ästhetisches Wohlgefallen. Man freut sich, statt einer Frage nach Gott, wie sie die fühlende Seele an das sie überkommende göttliche Geheimnis und Rätsel stellte, nun gleich eine fraglose, fertige Gottesantwort zu haben! Wenn der religiöse Sinn fragt, so ist es keine Gefühlsfrage der Hilflosigkeit, Machtlosigkeit, Wortlosigkeit, Ratlosigkeit, nicht eine Frage des kopfschüttelnden Staunens, sondern er tut es zum Vergnügen. Er schickt die Frage der Antwort, welcher er von vornherein gewiß ist, zum Spiel, Schein und Scherz, jedenfalls in gewisser Zuversicht der Antwort vorher. Der forschende Sinn zweifelt nicht an der Lösung. Die Frage der Vernunft gibt sich selbst die Antwort. Sie fragt kein unlösbares Rätsel. Sie steigt nur auf und wird gestellt, weil die vernünftige Ordnung es will, daß der Antwort die Frage voranschreite. Vernünftig gestellt, hat sie notwendig den Aufschluß in ihrem Gefolge. Der religiöse Sinn unterliegt nicht mehr Übergroßem und Übermäßigem, wie das unter dem überwältigenden Gotteswunder vor fragvoller, unfaßbarer Ergriffenheit zitternde schwache, kleine Herz. Die Antwort, die der Sinn und Verstand auf die aus der Tiefe des armen Herzens aufseufzende und aufjauchzende Gottesfrage gibt, liegt hoch oben über die Welt des Herzens gelegt, in einer von innen und der Wahrheit aus unbegreiflichen Welt und fällt nie stillend in die durstige Tiefe des Herzens, aus der die Frage geboren. In weiter, dem Herzen unerreichbarer und unerhörbarer Ferne und Fremde, von deren Äußerlichkeit und Leere nichts hinabdringt in unseren Herzenswunsch, wird die Herzensfrage beantwortet, wenn der Sinn die Antwort gibt. Das in schier völliger Demut und Hingebung nach Gott fragende Herz wird auf seine Bitte schier völlig erhört und befriedigt, schier völlig von Gott durchdrungen. Was in das Herz des Gottfühlenden unmittelbar und unvermittelt mit der Macht der Erlösung eingedrungen ist, geht weit über das hinaus, was die Seele des gottdenkenden Menschen an unmittelbarer

Einwirkung zu ihrer Befriedigung und Erlösung empfängt und empfindet; es geht noch viel mehr über die mittelbare Erlösung und Befriedigung hinaus, die der Gottesbewußte in der Erklärung seines gotterkennenden Verstandes erfährt. Die unmittelbare Gottesgewißheit hat sich immer stärker erwiesen als alle mittelbare Erweisung Gottes. Auch das Herz hat eine mittelbare, ganz schwach angedeutete Absichtsfrage an Gott. Aber seine mittelbare Kenntnis Gottes ist gering im Verhältnis zu seiner unmittelbaren Gottesgewißheit. Im religiösen Gefühl befindet sich ein Übermaß von unmittelbarer Gottesfrage und Gottesgewißheit und ein Untermaß von mittelbarer d. h. absichtlicher Gottesfrage und Gottesgewißheit. In der Unmittelbarkeit fallen Frage und Antwort zusammen; im Mittelbaren unterscheiden sie sich und treten einander unter das Angesicht. Ein Übermaß von unmittelbarer Gottesfrage im religiösen Gefühl geht unter und versinkt lautlos und alsbaldig im Übermaß der unmittelbaren Gottesantwort wie in einem hochgehenden Meer. Die Übermacht des stillen sanften Sausens überwindet das Herz. Dann wird die Unmittelbarkeit mäßig. Zu mäßiger Höhe erhebt sich auch die schüchterne Absichtsfrage des Herzens. Sie tritt auf die breite Plattform des vernünftigen Gedankens und bietet selbstbewußt Gottes Wetter, Sturm und Erdbeben die Stirn. Frage und Antwort sehen sich ins Auge. Der Mensch kommt Gott mit der Frage zuvor und schreibt ihm mit der Vernunft der Frage die notwendige Antwort vor. Das ist der religiöse Sinn. Er findet just das und just soviel, als er forscht und sucht. Das ist soviel, als was er daneben ungesucht und unbegehrt empfängt. Der religiöse Sinn läßt Gott in aller Form und mit allem Maße, aber keck und kühn, durch die Absicht fragen. Eine kräftige Stimme gibt der kräftigen, vernünftigen Frage, die das Herz nur schüchtern gab und beantwortet erhielt, alsbald einen kräftigen, vernünftigen Bescheid. Der unmittelbaren Gottesgewißheit tritt die mittelbare Gottesgewißheit, die auf dem Gottesbewußtsein, auf dem Mittelmaß der psychischen Absicht beruht, selbstbewußt mit gleicher Stärke an die Seite, nicht

mehr gedrückt durch die übermächtige Wucht der überwältigenden Gefühlsgewißheit, gegen welche im Stadium des Gottesgefühls die schwache, im Gefühl gelegene Absichtsgewißheit nicht aufkommen konnte. Nunmehr befinden sich Unmittelbares und Mittelbares im freien Gleichgewicht. Beides spielt frei im Zustande des Gleichgewichts hinüber und herüber mit wechselnder Alternative. Die Seele des Frommen auf dem Standpunkt des Sinnes läßt das Gefühl in den Gedanken und den Gedanken in das Gefühl, das Beherrschen Gottes in das Beherrschtwerden von Gott hinüberspielen. Sie tut nicht starr das eine gegen das andere, sondern frei das eine in dem andern und für das andere. Sie ist frei beweglich für beides. Von dem Einen weiß und findet sie den Weg in das andere hinein. Die Seele geht in ihrer Überlegenheit über Gott nicht soweit, daß sie nicht in jedem Momente ihrer Überlegenheit zugleich der gleichen Unterlegenheit unter Gott fähig und willens wäre. Im Gleichmaß gestattet sich Eines dem Andern und Eines das Andere. Übermaß reicht zu weit, Untermaß reicht nicht hin. Die Seele des Frommen auf dem Standpunkt des Sinnes lebt ebenso ganz ohne Mühe ein unbewußtes und unmittelbares, als ein bewußtes und mittelbares Gottesdasein. Eines reicht dem andern gerade die Hand, um sich zu vertauschen. Jene Seele vermeidet die Jenseitigkeiten von Grund und Ziel, Anfang und Ende, nimmt von beiden das Mittelmaß, hat mit dem Einen und in dem Einen immer die Freiheit zum andern und verfügt so über beide. Die Gegensätze finden sich und geben sich. Gott ist nicht notwendiger in der Seele, daß der Mensch nicht in jedem Moment geschickt wäre, eine mäßige Freiheit zu Gott zu haben. Die Seele muß Gott nicht mehr, als sie müssen darf, um ihn in gleicher Stärke wollen zu können. Und umgekehrt. Die beiden Grundkräfte des Gottmüssens und des Gottwollens, der Gottesinnerlichkeit und der Gottesäußerlichkeit spielen unbefangen hin und her. Ebenso teilen sich die Gegensätze innerhalb der beiden Grundkräfte einander mit: sowohl das Maximum und Minimum der Gottesunmittelbarkeit innerhalb der Gottesinnerlichkeit als das

Maximum und Minimum der Gottesmittelbarkeit und Gottesabsichtlichkeit innerhalb der Gottesäußerlichkeit. Anfang und Ende der Einfalt und Absicht begegnen und finden sich in der Mitte. Aus maßvoller Demut und Einfalt ergeben sich ganz natürliche, schöne und klare, verständige und verständliche Gottesgedanken. Aus einem normalen Gottesbewußtsein gleitet die fromme Seele selbstverständlich hinüber in eine maßvoll gehaltene Gottergebung. Die Seele bietet hier das Bild des Weisen (σοφός), der Künstler und Gelehrter zugleich ist, der sich ebenso rezeptiv als produktiv verhält. Wer wollte leugnen, daß der Weise inspiriert wird und Offenbarungen empfängt? In gleicher Weise aber schafft und denkt er selbst, wie er geschaffen und gedacht wird. Die hellen, weißen Strahlen der sonnenklaren Vernunft brechen und zerstreuen sich alle in dem Prisma gottseliger Unmittelbarkeit der Gott mit Maß ergebenen Seele. Die bunten und dunklen Strahlen der bescheidenen Einfalt vereinigen sich alle im weißen Sonnenlicht des klaren Gottesbewußtseins. Mystik und Spekulation haben sich unter Verzicht des Willens, vom Anfang bis zum Ende ihrer Kraft zu sein, gegenseitig in der frommen Seele auf die Hälfte ermäßigt, um zusammen, miteinander, verschieden von einander, für einander und ineinander ein schönes harmonisches Ganzes zu bilden. Im Ganzen dieser Kräfteeinheit sind also die zwei heterogenen Kräfte der Einfalt und Absicht zu einer zeitlichen Erfahrungseinheit zusammengefaßt. Eine mittlere Linie unterscheidet und verbindet beide Kräfte. Im Allgemeinen ist es Regel und Gesetz, daß das Andere nur soweit sein kann, als sich das Eine zurückhält. Die Gerechtigkeit erfordert es nun, daß das Eine das Andere soviel sein läßt wie sich selbst, daß es sich also dem Andern zu liebe zur Hälfte zurückhält. Das ist aber in der Seele, die Gott vernünftig vernimmt, der Fall. Sie gestattet sich ihre Einfalt nur zur Hälfte und gestattet darum die andere Hälfte der Absicht, und umgekehrt. Ein Ding befindet sich zwar, auch wenn die beiden Grundkräfte in ihm nicht zu gleicher Stärke verbunden sind, immer im Gleichgewicht. Aber dieses Gleichgewicht liegt wenn die

Grundkräfte nicht gleich stark sind, in zwei Punkten, in den beiden Punkten der größeren und der kleineren Kraft. Das bei ungleicher Stärke der Grundkräfte eines Dinges auseinander gelegene Gleichgewicht aber liegt in Einem Punkte, wenn die beiden Kräfte gleichstark sind. Dieser Punkt aber ist der Schwerpunkt oder Mittelpunkt. So ist es auch in der Seele. Die Absichtlichkeit, die andere Grundkraft der Seele, bezeichnet hier durch ihre mehr oder weniger bewußt und stark geübte Selbstbegrenzung der Absichtslosigkeit gegenüber die Grenzlinie oder den Grenzpunkt (Zwischenpunkt) der beiderseitigen Kraftstärke. Ist die Kraftstärke ungleich, so fällt das Gleichgewicht und der Schwerpunkt nicht in die Grenzlinie oder in den Zwischenpunkt, sondern in die beiden die verschiedene Kraftstärke bezeichnenden Außenpunkte. Ist die beiderseitige Kraftstärke gleich und infolgedessen die Grenzlinie und der Zwischenpunkt Mittellinie und Mittelpunkt, so fällt der Schwerpunkt und der Gleichgewichtspunkt als Ein Punkt in diesen Mittelpunkt hinein. Diese mittlere Grenzlinie, in die das Gleichgewicht der beiden Grundkräfte der Seele hineinfällt, wird eben von dem vernünftigen Bewußtsein gezogen. Auf Gott bezogen ist dieses normale Bewußtsein religiöses Bewußtsein. Da sich die vom vernünftigen Gottesbewußtsein begrenzten Doppelgrundkräfte der Seele, nämlich heilige Einfalt und heilige Absicht, im gleichen Punkte identifizieren, wo sie sich begrenzen und unterscheiden, nämlich im Mittelpunkte, oder, da ihr Grenzpunkt zugleich Gleichgewichtspunkt (Schwerpunkt) ist, so ist ihr Unterscheidungspunkt, weil er an der richtigen Stelle, nämlich in der Mitte ist, zugleich Einheitspunkt. Während an der falschen Stelle gesetzter Unterscheidungspunkt den Einheitspunkt nicht nur vom Unterscheidungspunkt äußerlich trennt und wegverlegt, sondern diesen Einheitspunkt selbst wieder in zwei Außenpunkte auseinander legt, so daß Unterscheidungspunkt und die beiden Einheitspunkte wie drei räumlich getrennte und verschiedene Punkte auseinanderliegen, fallen am rechten Unterscheidungsort, nämlich in der Mitte, nicht nur die Einheitspunkte

selbst, sondern auch Einheitspunkt und Unterscheidungspunkt zusammen. Das sich in der Mitte Unterscheidende setzt sich an dem gleichen Einen Orte, wo es sich unterscheidet, zugleich identisch. Wahre Unterscheidung trennt Einheitliches, um in dem Moment der Unterscheidung Einheit mit sich selbst und mit Unterschiedenheit zu vereinigen. Falsche Unterscheidung läßt einheitlich Zusammengehöriges nicht zusammenkommen, sondern hält es vor Vereinbarung zurück. Wahre Unterscheidung aber läßt einheitlich Zusammengehöriges in dem Momente und Punkt, wo es unterschieden wird, sich vereinigen und identifizieren. So wird auch die Zusammengehörigkeit von heiliger Einfalt und heiliger Absichtlichkeit in der Mitte der Absichtlichkeit d. h. im religiösen Sinn zugleich unterschieden und vereinigt. Der religiöse Sinn begeht eine die Einheit von heiliger Einfalt und heiliger Absichtlichkeit verbindende und identifizierende Unterscheidung. Die beiden heiligen Kräfte finden sich eins in der Grenzlinie des ihr Maß begrenzenden Bewußtseins. Auf dem Weg zu ihrer Einheit sind sie da, wo ihre mittlere Grenzlinie liegt, am Ziel und brauchen nicht darüber hinaus zu gehen. Die vernünftige Unterscheidung der beiden Kräfte ist ferner derart, daß von dem mittleren Orte aus, wo sie wahrhaft eins sind, ein freier, offener und natürlicher Weg zu ihrer beiderseitigen Verschiedenheit führt. Vom Vernunftpunkte als dem wahren Einheits- und Unterscheidungspunkt der Seele aus beherrscht die fromme Seele ihren Doppel-Inhalt, soweit sich dieser beherrschen läßt. Sie beherrscht ihn je zur Hälfte nach beiden Seiten. Das Mittel ihrer Herrschaft ist das Maß. Mittels des vermittelnden Maßes ist sie beider Kräfte in freier, beliebiger Weise mächtig, der Einfalt und der Absicht, heiliger Selbstlosigkeit und heiliger Selbstheit. Die Außen- und Gegenpunkte der religiösen Bewegung bewegen sich nun so, daß ihre Bewegung über ihre gemeinsame, mittlere Grenzlinie nicht hinausgeht und nicht hinter ihr zurückbleibt, sondern von beiden Seiten her gerade in sie hineinfällt. Weil so die gemeinsame Grenze der beiderseitigen Bewegungslinie in der Mittellinie liegt, so ist die

Bewegung weder überwältigend, noch überwältigt, weder übergreifend, noch verkürzt, sondern ruhevoll und beiderseits gehalten. Die Bewegung ist ruhig und normal, weil sie in der Mitte zum Stillstand kommt. Wenn sie an der Grenze stille steht, so steht sie stille nicht nach einem Zuviel und Zuwenig, sondern sie steht nach einem Gleichmaß stille. Der Mittelort ist der einzige Ort, wo die beiden korrelativen Grundkräfte, deren Gegenpunkte sich suchen und begegnen, um sich zu vereinigen, mit gleich gemessner Stärke und Energie des Zustandes und Widerstandes zusammentreffen. Die Ruheenergie und Stillstandsenergie dieser Zwischenlinie, welche Mittellinie ist, überträgt sich auch auf die beiderseitige Bewegungsenergie, die jenseits jener Mittellinie liegt. Gottergebenheit und Absicht zu Gott halten gegenseitig mittels des vernünftigen Sinnes ihre Bewegung vor einer Überschreitung des Mittelmaßes zurück und behaupten so die Berechtigung und Erträglichkeit ihrer Bewegung.

Indem der Fromme Gott bis zu einem gewissen Grade ergeben ist, beabsichtigt er ihn bis zu einem gewissen Grade und einer gewissen Grenze, indem er ihn denkt. Das Normale zieht die Grenzen seiner Demut und seines Selbstbewußtseins, seiner geheimnisvollen Zurückhaltung wie seines öffentlichen, maßvollen Hervortretens. Der abgeklärte Typus des religiösen Sinnes ist über den leidenschaftlichen Überschwang der übersprudelnden religiösen Gefühlswallungen hinaus, hinaus über die schöpferische Plötzlichkeit der religiösen Stimmungsursprünglichkeit, des restlosen Gotteseinfalls in das Gemüt. Er hat aber nicht das ganze religiöse Gefühl abgeschüttelt, sondern hat sein Maß nur auf das Normale reduziert und hat dafür gleichen, normalen Raum für die religiöse Mittelbarkeit oder für die religiöse Erkenntnis gewonnen.

Unter dem Auge der Vernunft verwandelt sich der nicht zugelassene Rest des Gottesgefühls in einen sinnreichen, logisch gestalteten Kosmos und Organismus harmonisch verbundener Gottesordnungen. Was die religiöse Erfahrung der Seele an Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit eingebüßt hat,

hat sie an spekulativer und kontemplativer Kraft, an reflexiver Energie, an Klar- und Tiefsinn gewonnen. Hat auch die Kraft der unmittelbaren Innigkeit auf Kosten der vorher und bisher noch schwächeren Kraft der Eigenwilligkeit und Absichtlichkeit nachgelassen, so ist doch jetzt durch den medialen Ausgleich der beiden seelischen Grundkräfte, nämlich der Einfältigkeit und Absichtlichkeit, das bisher einseitig verschobene seelische Gleichgewicht der religiösen Erfahrung hergestellt. Dem Verfassungszustand der religiösen Seele ist durch den Gleichgewichtszustand der beiden seelischen Grundkräfte der wohltuende Charakter völliger Abgeglichenheit und Ausgeglichenheit, wohlgesetzter, abgeklärter Ruhe in der seelischen Bewegung der religiösen Erfahrung aufgeprägt. Das sich auf das Göttliche richtende Menschliche wird nicht mehr zitternd von dem Unmittelbar-Göttlichen überströmt und umströmt, sondern es hat seinen festen und sicheren Standpunkt gegenüber dem Unmittelbar-Göttlichen gefunden. Auf diesem kritischen und Gott kühl erwägenden Standpunkt läßt das Menschliche über die mit maßvoller Bestimmtheit gezogenen Grenzen seiner Religiosität nichts Unmittelbar-Göttliches mehr hinaus, sondern hält es mit fromm besonnener Entschiedenheit und Bestimmtheit zurück. Die im Gefühlszustande zart und leise erlebende religiöse Absichtlichkeit tritt nun im medialen Zustand des religiösen Sinnes in ihrer ganzen Stärke auf, nimmt straffe Haltung an und streckt sich selbstbewußt empor, sodaß sie das Göttliche wohl versteht und mit der lichtvollen Energie des Verstandes durchdringt und beherrscht. Das Tiefst-Unmittelbare am Göttlichen, das nicht mehr zugelassen wird, zieht sich nun scheu und zitternd vor der Macht des charaktervollen Sinnes in die Verborgenheit hinter die geduldete Gefühlshälfte zurück. Der Besitz an unmittelbarem religiösen Gut oder der unmittelbare Gottesbesitz wird durch den beabsichtigten und gesuchten Gottesbesitz weise beschränkt. Wird der unmittelbare Gottesbesitz von innen heraus durch sich selbst bestimmt, so ist er durch diese Innen- und Selbstbesimmtheit völlig. Wird er von außen her durch sich selbst bestimmt, so geschieht ihm

durch diese äußere Selbstbestimmung Abbruch. Wird er unter dem Maße von außen beschränkt, so geschieht ihm, wie es beim Gefühl der Fall ist, unter dem Maße Abbruch. Wird er mit Maß von außen bestimmt, so geschieht ihm in der Mitte Abbruch und mit Maß. Das ereignet sich in dem religiösen Sinn, wo das absichtliche Verlangen nach Gott das normale Maß seiner Energie, nämlich die Vernunft, auf das Göttliche richtet. Gott ist nun mit Maß besessen und mit Maß gesucht. Er ist mit Maß gesucht d. h. er wird vernünftig begehrt und gesucht. Er ist maßvoll begehrt: das heißt: er ist erkannt. Gotteserkenntnis ist maßvolles Verlangen nach Gott, normale Absicht auf Gott. Vernünftige Frömmigkeit ist niemals einseitig. Der religiöse Sinn ist besonnen genug, um sich nur so tief zu demütigen, daß er wieder aufkommen kann. Er ist vorsichtig genug, um sich bei seinem selbständigen, stolzen Aufstieg den Rückweg und die Rückmöglichkeit zur Demut offen zu lassen. Er schätzt das Eine nie auf Kosten des andern. Er gibt sich der heiligen Sache nie so sehr hin, daß er darüber Sinn und Freiheit für die andere, nicht minder wichtige Sache verliert. Er hält sich offen nach beiden Seiten; darum beschränkt er sich nach beiden Seiten, um für beide Teile das Gleiche übrig zu haben und keines zu verkürzen. Das Ganze sieht er nicht in Einem, sondern in Beidem. Beidem, nicht Einem von Beiden gehört sein ganzes Herz. In diesem Beiden liegt Alles. In diesem Beiden, zwischen dem er in der Mitte steht, demütig und stolz, ergeben und entschlossen, gläubig und kritisch zugleich, liegt auch Gott. „Je suis ainsi résolu que resigné“. Damit sucht er Allem gerecht zu werden. Damit glaubt er auf grund allseitiger Selbstbeschränkung allseitig frei zu sein. Denn er hat die Meinung, daß wir allenthalben und überall zuhause sein müssen, daß wir aber nur dann überall sein und uns bewegen könnnen, nicht, wenn wir schranken- und maßlos Einem ergeben sind[1]) oder Eines ver-

---

[1]) Eines Dinges Wesen und Grund ist, meint man, so abgründig und tief, daß ein Ding, wenn es ganz sein wollte oder es sich ganz und

folgen, sondern wenn wir uns in dem Einen um alles andern willen eine im rechten Moment gezogene Schranke auferlegen, wenn wir an Alles ringsum einen ganz und wohl bestimmten Maßstab anlegen. Er geht niemals zu weit. So hat er für Alles einen Sinn. Er sucht Alles zu verstehn. Allem bringt er bis zu einem gewissen Grade kluge Teilnahme entgegen. Er weigert sich nicht, auf Alles unter jenem doppelten Gesichtspunkt einzugehen. Da er aber Alles nicht in Einem, sondern in Allem sucht, so zieht er Jedem eine entschiedene Grenze und lehnt alles übrige, was noch hinter einer Sache stecken und kommen mag, bestimmt ab. So bringt er es zu einer gewissen Universalität, ist aber klug genug, sich der Relativität dieser Universalität bewußt zu sein. Das nennt er wahre Bildung, die auf wahrer Liberalität, wahrer Universalität und wahrer Toleranz beruht. Bildung erscheint ihm auch in der Frömmigkeit d. h. in dem Verhältnis zu Gott als das Höchste und Wichtigste. Er erblickt in der religiösen Bildung das Ideal der Religiosität. Die religiöse Bildung, die von der religiösen Vernunft getragen ist, verzichtet darauf, das Ganz-Göttliche in seiner ganzen Fülle und Kraft sich in der Seele beraumen zu lassen und das Ganz-göttliche in der Seele selbständig zu beraumen und anzuordnen. Die religiöse Bildung begnügt sich vielmehr, Gott nach dem Maße zu haben. Dafür ist sie sich bewußt, Gott nach dem Maße unmittelbar und mittelbar, einfältig und absichtlich zugleich hervorzubringen und zu besitzen, und dieses Besitzes jederzeit fähig zu sein. Da wir Kreaturen Gott nicht nach der ganzen Kraft besitzen können, so sollen wir froh sein, daß es uns kraft des göttlichen Schöpfergeistes möglich ist, uns des Göttlichen mit Hilfe unserer eigenen uns von dem Schöpfergott verliehenen Kraft d. h. mit Absicht und Bewußtsein wenigstens zur Hälfte zu bemächtigen. In dem vernünftigen Gottesbewußtsein des Menschen liegt nach dieser Anschauung die natürliche Bestimmung der kreatürlichen Religiosität. So und nicht anders, als es im religiösen Sinn geschieht, hat

völlig sein ließe, was es ist, in seinem eigenen Abgrund versinken und untergehen müßte, ohne wieder herauszukommen.

sich Gott in der Kreatur vermeint und will er sich in der Welt, die er geschaffen hat, offenbaren.

Das ist der religiöse Sinn. Verhält er sich naturgemäß, so steht er auf dem Standpunkt des „Supranaturalismus", welcher die Einheit und Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Glaube (Offenbarung) voraussetzt. Die Werke, die er aus seinem Willen hervorbringt, haben nicht mehr die intensivste Kraft der reinen Glaubenswerke, sondern sind gleicherweise vernünftig motiviert. Selbstgerecht, sind sie zugleich von Gott und vor Gott gerecht. Nun besteht aber in einem Momente des religiösen Sinnes die gefahrvolle, versucherische Möglichkeit, daß die Unmittelbares vernünftig begrenzende heilige Absicht ihre Begrenztheit in sich selber d. h. in ihrer Begrenzung, ferner daß die begrenzende Absicht ihre Begrenzung in ihrer Begrenztheit vergißt. Mit anderen Worten: Es ist nicht ausgeschlossen, das das normale religiöse Bewußtsein, das sich selbst and das andere mit ihm setzt, entweder sich selbst um des andern willen, das mit ihm gesetzt ist, oder das mit ihm gesetzte andere um seiner, des Bewußtseins, willen verleugnet und verneint. Es ist zwar unnatürlich, aber möglich, daß das religiöse Selbstbewußtsein, das naturgemäß in ihm selber immer zugleich das andere sucht, will und findet, sich von dem andern, dessen Möglichlichkeit es als die Brücke zu dessen Wirklichkeit hat, dünkelhaft abschließt, daß es sich dem andern und das andere sich verbietet und verwehrt. Dieses Bewußtsein, diese Vernunft will von der ihr natürlich angeschlossenen und beigesellten Einfalt und Demut gar nichts wissen. Nachdem es sich erhoben hat, wird es nicht demütig und einfältig, gibt es sich nicht Offenbarungen hin, sondern erhebt es sich selbst von neuem wider das andere, wird hoffärtig und verwirft kontinuierlich jede übermenschliche Offenbarung. Selbstgefällig und eitel stellt es sich fortwährend über Gott, läßt Gott nicht sich selbst in der Seele schaffen, sondern will ihn selber und allein durch eigene Vernunftkraft als ein kritisches Meisterwerk schaffen und hervorbringen. Das göttliche Ganze, dessen Maß sich voll Gleichgewicht auf die gemeinsame Fläche von

heiliger Vernunft und Ergebung gründen soll, wird widernatürlich auf eine Einseitigkeit, nämlich auf die Vernunft beschränkt. Damit wird die natürliche Verbindung zwischen Gott und Mensch, die religiöse Unmittelbarkeit der Seele, zerschnitten. Das ist das Bild des vernunftstolzen Rationalismus, welcher der gottbewußten Seele die Freiheit und das Vermögen zum Glauben nimmt und die natürliche Brücke zwischen Vernunft und Glaube abbricht.

Es kann aber auch sein, daß die Vernunft die Welt der Offenbarung und des Glaubens zwar begrenzt, daß sie aber begrenzend in dem, was sie begrenzt, aufgeht und starr befangen bleibt. Sie gibt sich in den Glauben hinüber, verzichtet dann aber gänzlich auf ihre Eigenheit, indem sie es ablehnt, aus dem Glauben heraus auf dem natürlichen Wege wieder zu sich selbst zu kommen. Die maßvolle Demut des von der Vernunft begrenzten Glaubens beschränkt das Gleichmaß Gottes eigenwillig und widernatürlich auf die Einseitigkeit ihrer maßvollen Hälfte. Die Seele widerstrebt, nachdem sie sich mit Maß Gott hingegeben, dem natürlichen Zuge, Gott nunmehr mit maßvoller Absicht auf der andern Seite selbst hervorzubringen. Innerhalb der von der Vernunft einmal und nicht wieder begrenzten Halbwelt der Offenbarung, des Glaubens und der Demut, im Halbstande religiöser Niedrigkeit und Ergebung hält sich nun die eigenwillige Sünde fortwährend fest. Das Göttliche, das wir als Großes und Ganzes und allseitig nur fassen können, wenn wir es normal und zur Hälfte fassen und wenn wir diese Hälfte auf zwei Seiten zu gleicher Hälfte verteilen, so daß wir im Mittelpunkt das Gleichgewicht und die Norm des Ganzen besitzen, — dieses Göttliche ist zwar normal und mittlerisch gefaßt, aber dann nicht, wie es die Konsequenz erforderte, auf die beiden Seiten dieser das göttliche Ganze beherrschenden Mittelnorm, sondern nur auf eine Seite und Hälfte derselben bezogen. Von dieser Seite allein aus kann natürlich das göttliche Ganze nicht einheitlich normiert werden. Die Normierung des Ganz-Göttlichen nur und einseitig von einer Normhälfte aus kann nur im Widerspruch zu der wahrhaften, in der Mitte liegenden

und vollzogenen Norm geschehen. Glaube und Demut können sich nur, indem sie sich immer wieder zur Höhe der Vernunft erheben lassen und erheben, immer wieder begrenzen und ermäßigen. Der Glaube selbst als solcher kann aus sich selber die von der Vernunft ihm gezogene Grenze nicht aufrecht erhalten. Auf seiner Seite bleibend kann er sich nie zur Vernunft erheben, so wenig wie sich die Vernunft, sich einseitig gegen den Glauben abschließend, aus einseitiger Kraft und aus sich selber im Gegensatz zum andern in die Demut der Ergebung oder in die Niedrigkeit des Glaubens finden kann. Denn Glaube und Vernunft liegen immer auf der andern Seite. Wie sie immer auf der andern Seite gesucht werden müssen, so können sie auch immer nur auf der andern Seite gefunden werden.

In dieser doppelten Richtung und Weise also kann sich der religiöse Sinn verfehlen und versündigen.

Damit haben wir die positive Darstellung des religiösen Sinnes selbst und seiner Verirrungen abgeschlossen.

Wir wenden uns nun zu dem letzten Grundmoment in der Entwicklung des religiösen Erfahrungsverlaufes, nämlich zum bloßen religiösen Willen.

### δδ) Der bloße religiöse Wille.

Wenn das Mittelbare oder Zeitliche in das Unmittelbare oder Ewige eintritt, so wird es beiderseits, am Anfang und am Ende, vom Unmittelbaren begrenzt. An den Grenzen, wo sich das Zeitliche mit dem Ewigen berührt, liegt das Unendliche; in der Mitte zwischen den beiden Grenzen liegt das Reinzeitliche oder die Norm (Sinn) der Zeit. Alles nun, sei es ewig oder zeitlich, ist seelisch motiviert. Sind wir der Einfalt als des psychischen Motivs des Ewigen und Unmittelbaren unmittelbar gewiß, so haben wir in dem Absichtlichen das psychische Grundmotiv des Zeitlichen oder Mittelbaren erkannt.

Wo sich die Absicht mit der Einfalt berührt und auf die ewige Psyche gerichtet ist, motiviert sie einerseits, nämlich am Anfang, als Gefühl die Unendlichkeit des Anfangs, anderseits, nämlich am Ende, als bloßer Wille die Unendlich-

keit des Endes. Zwischen der Unendlichkeit oder der gespannten Zeitlichkeit der Absicht liegt die normale und natürliche Zeitlichkeit der Absicht, die in der Vernunft und im Sinn motiviert ist. Die psychische Unendlichkeit der Absicht wird durch ihre psychische Zeitlichkeit vermittelt. Am Anfang, im Stadium der Gefühlsunendlichkeit, zeigt das Absichtliche ein Minimum von Absichtlichkeit, in der Mitte ein Medium (Maß) und am Ende, im Stadium der bloßen Willensunendlichkeit, ein Maximum von Absichtlichkeit.

Wir haben bisher die religiöse Absichtlichkeit im unendlichen Anfangsstadium ihres Minimums und in dem zeitlichen Mittelstadium ihres Mediums betrachtet. Zwischen dem Minimum der in dem religiösen Gefühl dargestellten und dem Medium der im religiösen Sinn dargestellten Absichtlichkeit fanden wir als Übergangs- und Vermittlungsstufe die religiöse Phantasie liegen. Nachdem das Zeitliche dem Anstoße, den es von dem im Gefühl liegenden Minimum von Absicht erhalten, Folge gegeben, nachdem das Zeitliche in der natürlichen Folge und Wirkung seiner Ursprünglichkeit zu sich selbst gekommen und sich selbst in der Mitte gewonnen hat, wo Anfang und Ende sich selbstbewußt die Hand reichen, verfolgen wir es nun gar über die Mitte hinaus, wo das Endmoment des Zeitlichen sich vom Anfangsmoment, mit dem es in der Mitte verbunden war, zu trennen und einseitig hervorzutreten beginnt, bis es in der Unendlichkeit des Übermaßes endigt. Nachdem wir das Zeitliche vom „Anfang ohne Ende“ durch den „Anfang mit Ende“ hindurch gehen und hier seine wahre Grenzlinie, nämlich seine einheitliche und mittlere Grenzlinie ziehen sahen, sehen wir nun im weiteren sich mit innerer Notwendigkeit vollziehenden Zeitablaufe dasjenige, was wir als Anfangsmoment des Zeitlichen in die Zeitmitte und das Zeitmaß eintreten sahen, als Endmoment auf der andern Seite wieder aus der Zeitmitte heraustreten. Dem von der Ewigkeit begrenzten „Zeitanfang ohne Ende“ auf der einen Seite entspricht nun das von der Ewigkeit begrenzte „Zeitende ohne Anfang“ auf der andern Seite. Dem Minimum der Absichtlichkeit entspricht auf der andern Seite ein

Maximum derselben. Hat die Absicht am Anfang, als sie von der Einfalt den Anstoß erhalten, noch schüchtern und unsicher ihre normale Kraft zurückgehalten, blieb sie anfangs hinter dem vollen Selbstausdruck ihrer Normalkraft zurück, so spannt sie sich am Ende, wo sie in die Einfalt, der sie anfänglich entsprungen, wieder ausläuft, über ihre Kraft an. Dem Schoße der Ewigkeit unendlich entsprungen, kehrt das Zeitliche auch wieder unendlich in den Schoß der Ewigkeit zurück. Das Ewige leidet an seiner und an einer Seite nur einen Anfang oder ein Ende der Zeit, nicht beides zugleich. Am Ewigen muß das Zeitliche endigen, wie es am Ewigen begonnen hat. Am Anfang, wo es an der Seite des Ewigen beginnt, weiß sich das Zeitliche noch nicht; am Ende, wo es an der andern Seite des Ewigen schließlich herauskommt, hat sich das Zeitliche vergessen. Wo es selbständig und selbstbewußt steht, nämlich in der Mitte, hat es sich vom Ewigen emanzipiert und sowohl sein anfängliches wie sein endliches Moment, welches an die Ewigkeit angeschlossen lag, entschlossen entrissen und zu einer vernünftigen, einheitlichen Größe vereinigt. Das Zeitliche aber kann nicht selbständig bestehen. Die Ewigkeit, der es nicht widerstehen kann, reißt seine beiden in der Mitte und in der Natur der Zeit vereinigten Momente, Anfang und Ende, immer wieder an sich; und die Zeit läßt es sich notgedrungen immer wieder gefallen, daß sie in der Mitte auseinandergerissen und am Anfang und am Ende vom Ewigen hingerissen wird. Hat sich das Zeitliche, das von Anfang an mit der Kraft des Anfangs dem Ewigen anhängt, vom Ewigen entfernt und losgerissen, um seiner selbst inne zu werden, so wird es seiner bald satt. Anfänglich gewesen, voller Gefühl und Innigkeit in der Selbstbeschränkung gegenüber dem Ewigen, medial geworden voll innerlich unbefriedigter Vernünftigkeit, will es nun nichts anderes als am Ewigen endlich d. h. gefühllos, sinnlos, will es mechanisch werden. Nachdem es die Innigkeit verlassen, mit der es erst Gott anhing, um dann verständig zu werden, will und muß es nun reumütig nur noch mechanisch, formal und äußerlich dem Ewigen anhängen. Die einseitige

Angeschlossenheit des Zeitlichen an das Ewige ist nun, nachdem das Zeitliche alles, vom Anfang bis zur Mitte, hinter sich hat, was es vom Ewigen wegführen konnte, am Ende nur mehr derart, daß sie nichts weiteres als eine unendliche Verendlichung in Gott zur Folge hat. Diese Angeschlossenheit, womit das Zeitliche im Ewigen endigt, hat alle Möglichkeit, sich vom Ewigen zu entfernen, wie sie die an das Ewige angeschlossene Zeitanfänglichkeit in sich schloß, hinter sich, die Möglichkeit des Ewigen aber allein vor sich. Innerlichkeit ist immer am Anfang, Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit immer am Ende. Aus Innerlichkeit, welche die Möglichkeit zum Ewigen und zum Zeitlichen in sich schließt, kann und muß sich noch manches entwickeln, was nicht unmittelbar an das Ewige grenzt. Die ursprüngliche Angeschlossenheit an Gott, die mit der Kraft intensiver Innigkeit tief eingreift und zurückgreift und daher auch weit und kräftig auszugreifen vermag, ist noch mancher Expansion und Aktion aus eigner Kraft fähig. Die mechanische Äußerlichkeit aber, der nur noch die Kraft hohler Formalität zu Gebote steht, vermag keine neue Kraftform mehr aus sich hervorzubringen. Das Zeitende zeigt, was es mit dem Zeitanfang schließlich auf sich hat. Die Zeitanfänglichkeit und Zeitursprünglichkeit läuft auf die Zeitendlichkeit als auf den letzten Zweck ihrer Angeschlossenheit an das Ewige hinaus. Das Angeschlossensein des Zeitlichen an das Ewige, das sich im religiösen Gefühl beginnt und sich in der Mitte selbstbewußt unterbricht und abbricht, beendigt sich da, wo die im religiösen Gefühl anhebende und im religiösen Sinn sich fortsetzende religiöse Absichtlichkeit nach dem normalen Ablauf und der notwendigen Umkehrung ihrer Anfänglichkeit das Ende ihres Weges gefunden hat. Diese Endlichkeit des ihres Weges gegangenen Anfanges religiöser Absichtlichkeit, welche auf ihrem Wege erst ihres herzlichen, dann ihres vernünftigen Inhaltes verlustig gegangen ist und nur mehr rein äußerlich funktioniert, stellt sich in jenem Grundmoment der religiösen Erfahrung dar, welches wir den bloßen, rein formal bestimmten religiösen Willen nennen. Der Inhalt der Absicht ist geflohen, ihre

Form ist geblieben. Wenn religiöse Absichtlichkeit an ihren Ende angelangt ist, wenn sie sich im Laufe der Zeit in sich selbst von Anfang an umgesetzt hat, so hat sie am Ende nichts mehr zu vergeben, zu verändern und zu verlieren. Was sie nun besitzt, ist nicht mehr endlicherweise in die Unendlichkeit seiner selbst umsetzbar, sondern in seine reine Unendlichkeit übergegangen und mit seiner reinen Unendlichkeit in die Ewigkeit aufgehoben, wodurch es wirklich und tatsächlich beendigt ist — beendigt in Beziehung seiner reinen Unendlichkeit auf die Ewigkeit. Der religiösen Absichtlichkeit am Ende ihres Anfangs ist nur noch die unverlierbare äußere Form, die ganz mechanische Bewegung geblieben. „Das Christentum ist bei den meisten keine Inbrunst mehr, sondern eine bequeme Gewohnheit". (Kierkegaard).

Die religiöse Begierde als Über- gangs- und Zwischen- glied zwi- schen reli- giöser Ver- nunft und religiöser Willkür.

Wie aber zwischen Anfang und Mitte, so ist auch zwischen Mitte und Ende der religiösen Absichtlichkeit eine vermittelnde Übergangsstufe der religiösen Erfahrung gelegen, die als Vermittlungsstufe naturgemäß Merkmale der beiden Erfahrungscharaktere, zwischen denen sie verbindend steht, aufweist. Als solches Mittelglied zwischen religiösem Sinn und bloßem religiösen Willen will uns die religiöse Sinnlichkeit oder die religiöse Begierde erscheinen, in deren psycho-physische Zusammensetzung die religiöse Absicht ihre vernünftige und mechanische Kraft gemischt hat. Wie ja überhaupt die Sinnlichkeit in der Materie d. h. in der Verbindung von vernünftiger und mechanischer Substanz ihren Sitz hat. Solange das absichtliche Verlangen nur einen Teil seines bestimmten und konstanten Kraftvermögens d. h. seiner latent-potentiellen Energie aktuell verwirklicht, ist es Gefühl und Phantasie. Wenn sich das Kraftmaß seiner aktuellen Energie mit dem konstanten Kraftmaß seiner potentiellen Energie oder seines Könnens deckt, so daß alle seine latente Kraftwirklichkeit in seiner aktuellen Kraftwirklichkeit enthalten und sein akutes Wollen seines konstanten Könnens und Sollens voll ist, so hat es die Gestalt des vernünftigen Sinnes. Wenn aber seine aktuelle Energie seine potentielle Energie zu überschreiten, wenn sein aktualer Wille über den Willen seines Könnens

und Sollens d. h. über den Willen seines Gesetzes hinauszugehen beginnt, so gestaltet sich das erst herzliche und dann vernünftige Verlangen nunmehr zu dem heftigen Verlangen oder zur Begierde. Die Begierde erstreckt sich von dem ersten Momente, wo der aktuelle Absichtswille über das Maß der Vernunft hinaus das potentielle Willensmaß der Absicht eben zu überschreiten beginnt, bis zu dem Momente, wo der aktuelle Absichtswille das potentielle Willensmaß gerade soweit überschritten hat, daß er sich über die Hälfte des vernünftigen Willens erhoben hat. In der Begierde selbst überwiegt zwar noch die ruhige, vernünftige und ihrer Potenz angemessene Willensenergie; die aktuelle Energie des Willens wird, wie in der Phantasie, dem potentiellen Energiemaß gerecht; aber wie es in dem Bereich der Phantasie einen wenn auch geringeren Teil gibt, der sich noch nicht aktuell zu dem Vermögen seines Willens erhoben hat, so gibt es einen Teil in der Begierde, der die Willenspotenz actualiter mehr will als er von Rechts wegen soll und kann. Wie in der Phantasie ein Teil der ihr zugrunde liegenden Willenspotenz überhaupt nicht praktisch angewendet und aktuell erhoben wurde, sondern in seiner Potentialität unbenützt liegen blieb, so ist in der Begierde ein Teil bis zur Hälfte überflüssige, unnötige und hohle Aktualitätsenergie. War in einem Teile der Phantasie nur Potenz und keine Aktualität, so ist in einem Teile der Begierde nur Aktualität und keine Potenz d. h. nur Wollen und kein Können und Sollen. Wird in der Phantasie ein Teil der latenten Absichtskraft gar nicht gewollt, so wird in der Begierde ein Teil der latenten Absichtskraft zu sehr und überspannt d. h. über das zulässige Maß des Könnens hinaus gewollt. Ein Teil der Begierde ist nur Form ohne Inhalt. In einem Teil derselben will sich der Absichtswille nur willkürlich und formal, aber nicht auf grund und in kraft des Energiemaßes, welches sich potentiell und aktuell verwirklicht. In einem Teil der Begierde ist nicht nur berechtigte und inhaltliche d. h. aus Potentialität in Aktualität, aus Können in Wollen umgesetzte Energie, sondern darüber hinaus eine willkürlich-formulierte, starre, in das Po-

tentielle und aus dem Potentiellen nicht umsetzbare Aktualität. Berechtigt und vernünftig ist nur eine Energie, die sich ganz frei ebenso in Können und Sollen wie in Wollen verwandeln und übertragen läßt. Ein Wille, der nur will, aber nicht kann, ein Wille, der nur aus dem Willen, aber nicht aus dem Können heraus will, ist ein mechanischer und willkürlicher Wille. Er kommt nie zu sich selbst, darum auch nicht zur Tat. Jede Überspannung des akuten Willens hat diesen mechanischen Willen zur Folge. Normale vernünftige Form ist gefüllt und hat einen Inhalt. Die Form des überspannten Willens dagegen ist hohl. Potenz in der aktuellen Wirklichkeit ist nur natürlich begrenzter Inhalt, der sich, in die Aktualität übertragen, selbst angemessen begrenzt. Potenzloser Wille kann in der Aktualität keinen Inhalt begrenzen, da er keinen Inhalt hat. Seine Form ist im Grunde Unmöglichkeit, Ungerechtigkeit und Lüge. Möglich ist sie nur als Möglichkeit der Unwahrheit und Unwirklichkeit.[1]) Während der größere Teil der Begierde sich noch in der vernünftigen Form des Willens betätigt, der sich und seine Aktualität nur im Rahmen seines potentiellen Willens will, liegt über dem andern Teil des Vernunftwillens der Begierde der formale und mechanische Wille. Die allgemeine Signatur der Begierde sieht sich also nicht mehr vernünftig an. Die Begierde als Ganzes hat das Maß der Vernunft, das dem potentiellen Absichtsmaß des Mittelbaren und darum auch dem Maß des Unmittelbaren ganz gleich bemessen ist, überschritten. Die Absicht hat nun ein böses Gewissen bekommen, das sich in einer gewissen Heftigkeit und Unruhe des sinnlichen Willens geltend macht. Der Wille, der mehr sein will, als er sein kann und darf, ist unwillkürlich heftig, zumal wenn er die Gegenwart eines überwiegenden und übermächtigen Vernunft- und Gerechtigkeitswillens, über dem er eigenwillig spielt, gegen sich hat. Ein Wille, der das will, was er nicht kann

[1]) Das in sich Unmögliche d. h. Unwahre und Unwirkliche findet sich aber hier im Hinblick auf das Ganze nicht bloß als Möglichkeit sondern im Zusammenhang eines mit gesetzmäßiger Notwendigkeit sich vollziehenden Weltverlaufs und Weltgeschehens.

und soll, ist eben deswegen immer unruhig und heftig, weil er will, was er nicht kann und soll. Er ist unruhig und heftig, weil sein Wille als ungerechter Wille Sünde und darum vergeblicher Versuch ist. Immer sein wollend, kann er doch nie sein! Eben aufsteigend wird er sofort verurteilt. Er spricht sich selbst das Todesurteil. Unter seinem Selbstgericht muß er vergehen. Eben auftauchend, gereicht sich sein Wille selber zum Verderben und zur Verdammnis. Zerknirscht verschwindet er, nachdem er sich trotzig erhoben, alsbald im Nichts. Muß er sich darum nicht immer wieder kalt und trotzig aufrichten, um sich doch einmal unverurteilt und ungerichtet mit Erfolg zur Geltung zu bringen und durchzusetzen? Muß er nicht, wenn er immer wieder bis ins Gewissen getroffen von heiliger, gerechter Hand niedergeschlagen wird, heftig, zuletzt aber kalt und hart werden vor Begierde, Zorn und Trotz? Und selbst, wenn dieser Wille ein Wille zu Gott wäre?! Denn es ist möglich, daß der Absichtswille sich ebenso in Beziehung auf das Geringste und Böse wie in Beziehung auf das Höchste und Gute überspannt und hoffärtig überhebt. Es gibt auch eine religiöse Begierde, eine Begierde, die Gott über die Kraft des dem Menschen gegebenen Willens hinaus erstrebt, die ihn mit heftigen, überspannten Willenskräften zu fassen sucht, die um so begieriger zu Gott wird, je mehr sie erfährt, daß sich Gott ihr zürnend versagt, daß er sich der Gewaltsamkeit ihres Willens nicht mitteilt. Es ist nichts anderes als religiöse Willensüberspanntheit, wenn sich einem Philosophen der ungeheure Selbstwille zu Gott im Übermenschentum verkörpert. Wenn überwiegende auf Gott gerichtete Willensmäßigkeit durch einige eingeworfene und eingeschleuderte Willensübermäßigkeit und Willenswillkürlichkeit beunruhigt und erregt wird, wenn die Ruhe und das Gleichgewicht der Gott erkennenden Seele durch verschiedene abnorme, rein formale Willensstöße, die Gott gelten und ihn fassen sollen, von Zeit zu Zeit erschüttert wird, so herrscht die frevle Gottbegierde in der Seele. Im Fleische und in den Sinnen stoßen die in der Oberhand befindlichen Vernunftkräfte und die einschlägigen Willkürlichkeiten zusammen. Die überwiegende Vernunftkraft

durchsetzt die mechanische Kraft der Seele mit bewußter Empfindung. Manchmal treten die klare Vernunft und die reine, kalte Willkür einander schroff und gegensätzlich gegenüber. Dann liegen und funktionieren vernünftige, warme Besinnung und mechanische Formulierung widerspruchsvoll nebeneinander. Dann wieder mischen sich beide zusammen zu einer leidenschaftlichen, sinnlichen Aufgeregtheit des seelischen Gottverlangens. Aus der Mischung der Vernunft und der Willkür ergibt sich ein gewaltiges, hochgehendes Wogen erregter Willensempfindungen in der von den ersten Hieben der Willkür aufgepeitschten Seele. Der maßvoll durchwärmte Vernunftwille wird durch den sich mehr und mehr geltend machenden Einfluß und Einschlag der bloßen Willensäußerlichkeit zum Willensaffekt, in dem das Gefühl unter sein Maß zurücktritt und die Vernunft über ihr Maß wachsend zur hoffärtigen Einbildung wird. Nach dem Gesetz von Ebbe und Flut steigt und wächst das Meer der religiösen Willkür zurückweichend, dann immer weiter vordringend in das Festland der religiösen Vernunft hinein. Wo es am Strande den Boden der Vernunft berührt, springt eine fromme Affektwelle wie eine Gestalt heiliger Begierde und Sinnlichkeit erregt empor. Diese Gestalt hat einen von unbändiger Gottesempfindung erfüllten Willen aus Fleisch und Blut. Die Augen dieser Gestalt sind nicht wie die Augen der Phantasie von der Vernunft erregt. Wenn das Gefühl von der Vernunft erregt wird, so bricht das erste Schauen in der Seele durch. Es ist ein inneres, aus dem Herzen kommendes, in die Vernunft geheftetes Schauen. Wenn aber die Vernunft durch die äußerste Äußerlichkeit, durch die kalte, formale Willkür erregt wird, dann bricht das zweite Schauen durch. Es ist ein äußeres, sinnliches, auf einen mechanischen Punkt geheftetes Schauen. Das ist der Blick der Begierde der Sinnlichkeit. Dieses Auge der willkürlichen, eingebildeten Vorstellung und Anschauung muß von der kalten, starren Form, auf die es hinstarrt, gebannt, zuletzt selbst erstarren. Schier völlig ausdruckslos, fast ohne Vernunft und Empfindung, fast ganz inhaltlos, heftet sich der Blick, in die Fesseln des Mecha-

nischen geschlagen, fix auf das Göttliche. Wenn die psychische Mitte zwischen religiöser Vernunft und religiöser Willkür erreicht ist, merkt man deutlich, wie von jetzt ab die Starrheit im religiösen Blick heraustritt und mit dem Übergewicht der Willkür mehr und mehr überhand nimmt.

Die religiöse Mechanik.

Die religiöse Erfahrung ist dann vorwiegend mechanisch motiviert und veranlaßt. Die Seele gerät unter die mechanisch zwingende Herrschaft religiöser Willkür. Hauptsächlich rein äußere und formale Willensreize bringen religiöse Effekte hervor. Die religiöse Intensität ist fast ausschließlich peripherischer und oberflächlicher Art. Im bloßen religiösen Willen haben wir den aktualen Umsturz der potentiellen Energie der religiösen Absicht vor uns. Der revolutionäre Austritt der religiösen Energiepotenz aus der Aktualität erfolgt ebenso jenseitig, wie der durch das religiöse Gefühl bezeichnete Eintritt jener konstanten Potenz in die Aktualität. Die Aktualisierung der konstanten religiösen Energiepotenz vollzieht sich nicht in der Aktualität Einer Energieform, sondern im Verlaufe dreier Hauptstöße von Aktualität. Bevor die Energiepotenz sich ihrer Stärke und Menge angemessen aktualisiert, was in der Mitte und im Maße geschieht, tritt sie erst in die Aktualität ein. Die jenseits auf der einen Seite der Zeitmitte gelegene Eintrittsform der Energieaktualität leitet die mittlere und gerechte Aktualität, die inmitten der Zeit gelegen ist, ein. Hat sich die religiöse Energiepotenz nach ihrer ihre Aktualität einleitenden Aktualitätsform ihrem Maße = Mittelmaße entsprechend aktualisiert, so hat sie sich damit noch nicht abschließend aktualisiert. Wie sie ihre mittlere Aktualität, die religiöse Vernunft auf der einen Seite des Zeitjenseits aktuell ein geleitet hat, so leitet sie dann ihre mittlere Aktualität auf der andern Seite des Zeitjenseits aktuell aus. Wie die sich aktualisierende potentielle Energie der religiösen Absicht einerseits einen aktuellen Eingang genommen hat, nämlich in dem religiösen Gefühl, so nimmt sie anderseits einen aktuellen Ausgang, nachdem sie durch sich selbst hindurchgegangen ist, nämlich im bloßen religiösen Willen. Mit jenseitiger Innerlichkeit hat sich die religiöse Absicht aktuell

begonnen, mit jenseitiger Äußerlichkeit hört sie actualiter auf. Das Form und Inhalt, Äußeres und Inneres gleichmäßig nach dem Maße seiner Energiepotenz vereinigende religiöse Bewußtsein, das mit seinem Anfangsmoment, dem Moment der Innerlichkeit und Inhaltlichkeit, an die einseitige Jenseitigkeit des Gefühls angeschlossen ist, ist mit seinem verbunden mit dem Anfangsmoment in das Bewußtsein zu einer Einheit aufgenommenen Endmoment, nämlich der Formalität und Äußerlichkeit, an die anderseitige Jenseitigkeit des bloßen religiösen Willens angeschlossen. Das formbildende und seine Form zugleich mit heiligem Inhalt füllende religiöse Bewußtsein zieht sich schließlich rein auf das zuletzt Gewonnene, nämlich die bloße Form zurück, dabei alles frühere und vorhergehende vergessend und verlierend und die Form getrennt von ihrem Inhalt lediglich für sich und als etwas Absolutes fassend. Indem die religiöse Absicht beim Letzten, das sie gewonnen hat und gewinnen kann, stehen bleibt und sich darauf beschränkt, so daß alles Frühere, womit es in Beziehung gesetzt wurde, aufgehoben und abgetan ist, ist sie an ihrem Ende angelangt. Die religiöse Energiepotenz hat innerhalb ihrer aktualen Funktion diejenige aktuale Energieform erreicht, womit sie naturgemäß und notwendig ihre aktuelle Funktion in der Zeit beendigt und, mit der reinen Unendlichkeit ihrer bloßen Formalität in die aller Unendlichkeit ein Ende setzende Ewigkeit aufgehoben und hinübergezogen, den Bereich der zeitlichen Aktualität verläßt. Bei ihrem Austritt ist die religiöse Erfahrungsaktualität nur von der Unendlichkeit der Äußerlichkeit und Formalität begrenzt. Zeitliches muß einseitig anfangen und einseitig aufhören. Wie einseitige Anfänglichkeit des Zeitlichen oder Absichtlichen unendlich sein muß, so muß auch einseitige Endlichkeit des Zeitlichen unendlich sein. Muß die einseitige Anfänglichkeit bloß inhaltlich und innerlich sein, so muß die einseitige Endlichkeit bloß formal und äußerlich sein. Ist also die unendliche Anfänglichkeit des Absichtlichen bloß inhaltlich bestimmt, so ist die unendliche Endlichkeit desselben bloß formal bestimmt. Das Absichtliche stellt sich schließlich als das heraus, was letzten

Endes als die äußerste Konsequenz seines Zeitwesens gegenüber seiner innersten Konsequenz von ihm übrig bleibt. Alle Bestimmtheit des Zeitlichen, auf die eine andere Bestimmtheit folgt, ist nur eine vorläufige Bestimmtheit. Das Zeitliche setzt sich aus lauter vergänglicher Bestimmtheit zusammen. Die wahre vergängliche Bestimmtheit des Zeitlichen ist diejenige, auf die als auf die unendliche Endbestimmtheit ihrer Vergänglichkeit keine andere vergängliche Bestimmtheit mehr folgt, da das Ewige aller unendlichen Endbestimmtheit der Vergänglichkeit ein für allemal ein Ende setzt. Sie liegt also, da die anfängliche Bestimmtheit von der mittleren und die mittlere von der endlichen Bestimmtheit abgelöst wird, weder am Anfang noch in der Mitte, sondern am Ende. Hier ist das Zeitliche nicht vorläufig, sondern endgültig, d. h. formal bestimmt. Dieses Endgültige, womit die eigentliche Bestimmtheit des Zeitlichen durch das Ewige gemeint ist, diese wahre, definitive Absicht des Absichtlichen charakterisiert sich in der Erfahrung eben als der bloße Wille. Jede inhaltliche und qualitative Veränderung und Verwandlung ist hier ausgeschlossen. Je mehr sich die Absicht dieser ihrer definitiven Endbestimmtheit nähert, umsomehr setzt sie sich in die gleiche Form um, umso weniger variiert sie in ihrer Selbstveränderung. Die Veränderung in der Form wird monoton und uniform. Die Funktion wird mechanisch. Die Absicht kommt über ihre jetzige Endgrenze und Bestimmungsgrenze nicht mehr hinaus, darum wirkt sie am Ende unendlich immer dasselbe. Sie wird von der mechanischen, formalen Kraft der reinen Äußerlichkeit in immer gleicher Weise getrieben wie eine Maschine. Auf dem toten Punkt angelangt, in die reine Unmöglichkeit versetzt, sich über die Grenze der Äußerlichkeit weiter zu bewegen, vermag sie, unfähig fortzuschreiten, nicht mehr, etwas Neues hervorzubringen. Von ihrem mechanischen Instinkt durch Gefühl und Sinn hindurch an ihren Ort geführt, haftet sie nun am Mechanismus des reinen Instinktes, den sie instinktiv festgehalten; alles Nicht-Mechanische, Nicht-Instinktive, Nicht-Formale, Nicht-Endliche hat sie unterwegs als vorübergehende Endlich-

keit fallen lassen. Der von der Ewigkeit mit absoluter Gewalt angezogene und eingezogene geheime Äußerungs- und Ausdruckswille der Absicht ist am Ziele. Alle Absichtsmomente werden von der zentrifugalen Gewalt der Äußerlichkeit an die Peripherie geschleudert. Von der Macht der oberflächlichen Tendenz fortgerissen hängen nun alle Absichtsteile an ihrem magnetischen Rande. Die Absicht hält alle ihre Kräfte mit der Kraft der mechanischen Willkür an ihrer äußersten Grenze fest. Alle zentrifugale Rotations- und Zerstreuungsbewegung der inneren, zentralen Absichtskräfte wird von der peripherischen Zerstreuungskraft des mechanischen Willens erzeugt. Dieser mechanische Wille, der selber konstant bleibt, nimmt alle andere, inhaltlich veränderliche Willensbewegung in die Konstanz seiner Bewegung auf. Mechanischer Wille, ein grundloser und zielloser Wille, hat alle Brücken zur Rechten und Linken abgebrochen. Aller Grundwirklichkeit entwurzelt und entrissen, alle Geschichte und Herkunft verleugnend, stellt er die Funktion der reinen, nackten Selbstsucht dar, die weit davon entfernt, nur im Grunde des Zweckes zu genießen, nicht einmal den Grund um des Effektes willen, sondern den Effekt um des Effektes willen und den Effekt aus dem Effekt ohne und gegen seinen natürlichen Grund will. So will er selbst aus sich selber sein. Darin eben besteht der bloße, egoistische Wille, selbst wenn er auf Heiligstes gerichtet ist. Er steht im Gegensatz zum inneren Willen, aus dem allein heraus etwas begriffen werden kann. Der eigensinnige Wille oder Formwille sucht sich eine Sache nicht nach dem der Sache eigenen Gesetz, nach dem Gesetz ihres inneren Willens, sondern nach einem fremden Gesetz, nach dem gegensätzlichen Gesetz des äußeren, bloß formalen Willens anzueignen. Das kann aber, auch Gott gegenüber, nicht mehr sein, als ein ganz bodenloser, irrealer und fruchtloser Versuch. In diesem Willen verkörpert sich die ganze Nacktheit des bloßen Versuchens, des ledigen, inhaltlosen Wollens. Diesem Willen ist jegliche Erfüllung und Befriedigung von seiten des Gewollten versagt. Unwillkürlichkeit des Willens verwirklicht und erfüllt den Willen;

Willkürlichkeit und Selbstwillentlichkeit dagegen, selbst wenn sie ursprünglich und grundhaft anhebt, stellt ihn schließlich außerhalb des Bereiches jeder Möglichkeit und Wirklichkeit. In der Sphäre, wo dieser Wille bis zum äußersten Extrem wirkt, ist dieser Wille Wille und sonst nichts. Willkür befindet sich im Nichts; um sie her ist Nichts. Sie selbst trotzig mitten drinnen. Sie ist nur durch sich selbst motiviert und bezweckt. Immer wieder erhebt sie sich von neuem. Und doch ist es nie etwas Neues und Anderes. Ihre Unwirklichkeit bringt es nie zu etwas. Darin liegt die entsetzliche Langeweile und Furchtbarkeit einer willkürlichen Situation. Ein Fluch, eine Schuld vernichten diesen Willen: die Schuld und der Fluch grenzenloser, böswilliger Kraftverschwendung. Es ist die Schuld des Wahnsinns und der Verstockung, welche nicht hören, nicht sehen, sondern sich blindlings mit ungeheuerlicher Selbstkraft, mit dem vermessenen, wahnwitzigen und hochmütigen Aufgebot des Alles sein wollenden, das All, an dem es eigentlich hängt, von sich wegstoßenden Nichts aus dem Nichts in das Nichts stürzen.

Was grund- und zwecklos ist, ist auch wesenlos. Da die energetische Funktion des bloßen Willens sich in einem absichtlich nichtigen Milieu vollzieht, da sie sich also grund- und zwecklos vollzieht, so ist sie absichtlich wesenlos. Mit der grellen Schroffheit eines scharfen, glatten Widerspruchs, mit der ganzen Skrupellosigkeit und Ungezogenheit einer brutalen Rechtswidrigkeit bricht dieser Wille mit der Scheinkraft ungehöriger Anmaßung und Gewalttätigkeit aus dem Nichts in markanten Stößen hervor. Ist dieser Wille religiös gerichtet und beschaffen, so macht er keinen Hehl aus seiner Absicht, ganz auf sich selbst gestellt, sich Gottes und des Göttlichen bemächtigen zu wollen. Auf diesem Standpunkt der religiösen Absicht ist aus dem religiösen Willen jede Innerlichkeit und Inhaltlichkeit, jede Demut und Zurückhaltung wie ein flüchtiger, schöner Schein geschwunden. Die Seele und das Fleisch an der schönen Erscheinung der Absicht sind weggefallen. Das Gerippe der Absicht steht da. Solange Wesen sich zurückhielt, war es Schein, war es see-

lisch und mit Fleisch und Blut umgeben. Solange war es noch nicht schroff entschiedon. Nun hat es sich über sich selbst hinausgewagt und sich in Reaktion gegen seine anfängliche Schüchternheit radikal zu sich selbst entschlossen; nun zeigt es seine äußerst derbe Wesensbestimmtheit; nun hat seine Wesenslinie energisch alles Scheinwesen, alles Früh- und Mittelwesen durchbrochen. In der Schüchternheit der Absicht verschwammen und verrannen noch die scharf begrenzten Wesenslinien derselben wie in einem schimmernden Nebel. Hier waren sie fast unsichtbar als in der Zerflossenheit des Gefühls. Dann traten sie mit mittelmäßiger Kraft hervor als in dem Lichte der Vernunft. Nun durchzuckt die ganze rückhaltlose Energie der Absicht alle Nebel und alle Halbheit der Seele wie ein Blitz. Eine harte Hand zerreißt die Schleier der Inhaltlichkeit mit dem scharfkantigen Messer der gewissenlosen Willkür. Mit titanischer Gewalt schlägt die Riesenmacht der Willkür alle andern Willensmächte in der Seele skrupellos nieder. Die Absicht hat sich durchgearbeitet zum entsprechenden Extrem-Ausdruck ihrer selbst. Sie ist, was sie nach ihrer Natur im Angesicht der Ewigkeit sein soll und will und muß. Ihre Hand zeichnet nicht mehr abgetönte und gedämpfte, sondern eisenharte, dicke, schwere Striche. Mit ehernem Griffel schreibt sie eherne Lettern in eherne Tafeln. Und dieses Erz ist wie Spreu. Aus purer Lust an nackter Hohlheit und Formelei treibt Willkür, hohler Einfälle voll, in tyrannischem Übermut ein tolles Formenspiel. Auf der Oberfläche, auf der sie ihr mutwilliges Wesen übt, wimmelt es von schwerfälligen, lockeren, losen Gebilden chaotisch durcheinandergewürfelter Langweile und Monotonie. Dreiste, auffallende Figuren ohne Sinn und Herz tummeln sich irr über der Fläche, über welche die formfanatische Hand der Willkür leichthin-plump in mechanischer Geschäftigkeit und Aufdringlichkeit wie zufällig hinfährt. Es beliebt dieser Willkür, alles, bis zu Gott hinauf, mit donnernden Phrasen, mit bombastischen Hülsen und Schablonen tatenlos tönender Täterei zu überschütten. Der bloße Wille läßt einen Hagel von Willkür aus der Höhe seines Zufalles auf alles Begrün-

dete und Berechtigte herniederprasseln. Stürze von abrupten Ergüssen, ein Chaos von Stückmassen wirft er über Alles hin, was Herz und Sinn hat. Durch keine Rücksicht und Verbindlichkeit gehemmt, glaubt er mit all der ungebundenen Kühnheit und Zügellosigkeit, die der außerwirkliche und außernatürliche Standpunkt ermöglicht, alles Wirkliche und Wesentliche behandeln zu dürfen, wie ihm gerade beliebt. Er gestattet sich allem gegenüber Für oder Wider, je nachdem es ihm gefällt. Gott und Welt macht er zu Märtyrern seines dreisten Wohlgefallens. Gott und Welt werden Objekt und Spielball einer momentanen, sich absolut gebärdenden Willkür, werden punktiert mit dem jeweiligen und langweiligen Akzent des treulosen, marktschreierischen, zufälligen Augenblicks. Dieser Wille versteigt sich auch zu dem Ermessen, Gott einzufassen und einzuschöpfen in sein Nichts fassendes, Alles fassen wollendes, absolut seichtes Gefäß. Die dürre Spreu seiner trockenen, aufgeblasenen Launen läßt er durch den Sturmwind seiner Willkür hinfegen auch über das Paradies und die kernige Blüte paradiesischer Gottesnatur. Unter grauem, farblosem Wüstensand, wirbelnd hervorgestoßen aus dem Munde der Willkür, welche das Göttliche und Menschliche zu verschlingen sucht, wird samt der Weltseele auch das Lebendige Gottes begraben. Aber wenn sich jenes Ungeheure, was aus der Willkür gegen Gott und zu Gott aufsteigt, noch so riesenhaft und gewaltig gebärdete, so ist es näher zugesehen doch gar Nichts, und Gott ist Alles; und das Leben ist Alles; und der Tod und die starre Willkür des Mechanismus vermag vom Leben und seiner Allmacht auch nicht ein Atom abzubrechen. Es fragt sich nicht, daß jenes Spiel der Willkür ein trügerisches Phantom ist; daß aus dem lärmenden Munde der Willkür überzeugender und stärker als das laute Ja ein stummes Nein der Wahrheit im Hintergrunde schreit. Wichtig ist zunächst nur die Voraussetzung. Ist Nichts vorausgesetzt, so kann bei allem krampfhaften Bemühn niemals etwas nachgesetzt werden. Bestimmtheit ohne Voraussetzung ist notwendig Un-(Nicht-)bestimmtheit. Nur an einem positiven Inhalte kann sich eine positive, wirkliche und intensive Form bilden. In einer

Welt jedoch, in der diesem Inhalte völliger Abbruch geschieht, in welcher der konkret sein sollenden und wollenden Linear- und Formbestimmtheit die allgemeine innere Voraussetzung, der real und konstant verbindende Bodengrund fehlt, kann sich keine reale, zur konkreten Wirklichkeit gelangende Bestimmtheit konstituieren. Reine Form für sich und abstrakt genommen ist ein Unding. Aber es gibt einen Willen zu dieser abstrakten Formalität, dessen Energie sich endgültig in ihrer ganzen extremen Schroffheit in die Unendlichkeit hinein herausarbeitet. Wirklichkeit wird dieser reine Absichtswille, der dem Wirklichkeit bedeutenden Naturwillen oder Einfaltswillen entgegengesetzt ist, niemals sein und werden. Was nicht ist, wird umsonst versuchen, zu sein. Wenn etwas auch aus dem Nichts ginge, so würde es doch auch wieder in das Nichts gehen. Und wenn ein Relatives sein Sein auch aus ihm selber hätte, so wäre es doch kein wahres Sein, falls es sein Selbstsein nicht zugleich von außen her hätte, wo es in Einem sich selbst und ein Anderes zugleich vorhätte; denn es widerspräche ihm das Nichts außer ihm, und sein Sein ist somit fraglich und zweifelhaft geworden. Wenn nicht das Sein in der Voraussetzung liegt, so ist das Sein der Setzung nur ein irreales Faktum.

Es besteht nur Eines: das Wesen. Und an dem Einen besteht das Andere: die Form. Die Form hört aber auf, in Wirklichkeit selbst zu bestehen, wenn sie aufhört, mit dem Einen, nämlich ihrer Voraussetzung und ihrem Wesen, zugleich zu bestehen. Das Wesen, das sich, indem es sich identisch ist, zugleich durch seinen Willen ein Anderes ist, hat sich nun tatsächlich mit seinem Anderssein, das nur am Einessein real besteht, von seinem Einessein getrennt. Es hat sich mit seinem Anderssein oder Formalsein absolut und eins gesetzt. Voraussetzungslos stellt es sich über seine Voraussetzung, indem es ihr willkürlich bejahend oder willkürlich verneinend gegenübertritt. Die absolute Willkür läßt es von ihrem Belieben abhängen, ob zu ihr der Wesensinhalt, von dem sie sich emanzipiert hat, hinzutritt oder nicht. Der bloße Wille ist Voraussetzung oder bloße Setzung, je nachdem

er will. Das absolute Wesen verhält sich und sein Einessein notwendig anders und formal. Die absolute Form aber verhält sich nicht notwendig anders. Sie verhält sich nur nach Belieben accidentiell oder nicht. Es steht ihrer Willkür auch frei, sich auf den Inhalt oder das Wesen zu beziehen oder nicht. Aus dieser seiner völligen Abgerissenheit und Zusammenhanglosigkeit folgt die reine, absolute Zufälligkeit des Absichtlichen. Eben diese radikale Schroffheit, diese herausfordernde Brutalität, diese scharfzackige Rücksichtslosigkeit, diese mechanische Härte, diese stoßweise Zufälligkeit, diese ostentative Unwirklichkeit — alle diese Merkmale der Willkür sind charakteristisch für die psychologische Physiognomie der im bloßen Willen entschieden hervortretenden Absichtlichkeit.

Im Zusammenhang unserer Darstellung interessiert uns vorwiegend der bloße Wille in religiöser Hinsicht d. h. in seinem Verhalten Gott und dem Göttlichen gegenüber. An diesem Verhalteu dem Göttlichen gegenüber, das sich, wie wir gefunden haben, ebenso leicht zustimmend wie ablehnend gegen Gott verhalten kann, interessiert uns wiederum nicht so sehr das Verhalten des das Göttliche abstoßenden Willens als das Verhalten des auf das Göttliche und seine Aneignung positiv gerichteten Willens. Der eigentliche religiöse Wille ist ein Wille zu Gott, nicht gegen Gott. Diesem Willen kommt es darauf an, Gott um Gottes willen zu beabsichtigen, Gott für Gott zu wollen, während der Widerwille gegen das Göttliche darauf ausgeht, Gott gegen Gott zu wollen, Gott mit Gott absichtlich entgegen zu sein. Während der Widerwille gegen Gott das Göttliche nicht etwa nur in einer andern Existenzweise desselben will, sondern das Göttliche selbst und als solches, abgesehen von jeder Existenzweise verwirft und abstößt, während er also das Göttliche überhaupt nicht und in keiner Weise will, will der religiöse Wille zwar das Göttliche, aber er will das Göttliche aus seiner ursprünglichen und wesentlichen Seinsweise, nämlich aus seiner Unmittelbarkeit und Inhaltlichkeit überführen und übersetzen in die ungöttliche Seinsweise der bloßen, willkürlichen For-

malität, in der er sich selbst befindet. Er will das Göttliche, statt sich in dasselhe hineinzuversetzen und sich auf dasselbe zu beziehen, aus seiner normalen Lage, aus den Angeln und Festen seines Naturgrundes heben und es egoistisch auf den Boden der Selbstsucht versetzen, auf dem er steht. Aber auf diesem Boden, auf den das Göttliche seiner Natur entgegen gewaltsam und widernatürlich bezogen wird, muß es seine Existenz überhaupt einstellen. Wird das Göttliche versetzt, so wird es aufgehoben. Sein Wesen hängt notwendig mit seiner Lage und seiner bestimmten, eindeutigen Existenzweise zusammen. Das Wesen Gottes verträgt keinen innerlichen Wechsel in der Existenzweise, wie er stattfindet bei dem Übergang vom Natürlichen zum Willkürlichen, von dem Einfältigen zu der herrischen Formalität der nackten, rücksichtslosen Absicht. Das Wesen Gottes leidet keine beliebige Verschiebung. Einziges Wesen und einzige Weise Gottes besteht in seiner Einfalt, Selbstlosigkeit und Abgeschiedenheit. An sie ist Gottes Wesenheit und Wirklichkeit gebunden. Ihnen wohnt Gott wahrhaftiglich und ewiglich inne. Gott steht in der Demut. Man hat, sei man Gott oder Mensch, kein anderes Heimwesen, keine andere Eigentlichkeit denn in der Lauterkeit. Ungesucht, von selbst erwächst der ewigen Einfalt auf ihrem Naturboden die vollkommen entfaltete Formenfülle, die Menge der Kreaturen. Keine Kreatur aber mag sich und ihren Grund von selber und aus eigner Kraft fassen. Nur der kindlichen Gelassenheit hat sich Gott mit Allem, Viel, Wenig und Etwas ausdrücklich beschieden. Im Ausdruck und Umstand dieses demütigen Kindersinnes allein steckt Wirklichkeit. In der Gelassenheit gestaltet sich Gott voll Befriedigung mit Kraft und Lust. Im Ewigkeitssinn gibt sich der heilige Wille zur Form tiefe und wahre Wirklichkeit. Heiliger Willenlosigkeit ist von der Natur ein realer Wille beschieden. Und dieser Wille ist wahrhaftig real und von Gott erfüllt. Es liegt nicht Etwas in Etwas oder Alles in Allem, sondern Etwas und Alles liegt lediglich im Nichts der Einfalt. In diesem Nichts ist Alles wirklich versichert bis zum Äußersten des Alls. Alles und Jedes muß

15*

selbst zu diesem einfältigen Nichts werden, wenn es Gott finden und von Gott aus seiner selbst habhaft werden will. Von sich aus und aus eigner Kraft aber kann Etwas niemals seiner selbst so habhaft werden, daß es Gott, wie es vorhat, in seinen Besitz bringen kann. Der schlechten Absicht fällt Gott niemals zu. Dem selbstischen Willen bleibt er immer fern. Man hat sich nur, wenn man sich hat, ehe man sich's versieht, wenn man sich unvermutet, unmittelbar und unwillkürlich hat. Erst wenn man wahrlich, nämlich unmittelbar und natürlich überwältigt und überwunden ist, kommt man wahrlich und vollausdrücklich zu sich selbst. Nur von Gott aus kommt eines zu Gott, aber niemals von sich aus. Wenn wir uns noch so eilig, heftig und willkürlich auf Gott werfen: Gott kommt uns immer zuvor. Er ist uns unmittelbar und ewig voraus, so daß wir ihn in keinem Moment, in keiner Mittelbarkeit erreichen. Wir erreichen ihn nicht auch mit der raffiniertesten Überlegenheit kühlster, rücksichtslosester Mechanik. Mit Mitteln kommen wir ihm nicht näher, sondern rücken ihn ferner. So können wir Ihn nicht überraschen, daß wir uns mit Absicht aufmachen und willkürlichen Lärm schlagen. Vor dieser plumpen, dummen Manier flieht er. Der Weisheit gehören die Dinge. Die Weisheit aber ist still verborgen und tritt leise auf und ohne Pose. Ihr Gang ist ihr Weg, und ihr Weg ist ihr Ziel. Die Einfalt nimmt den Einfältigen mit kindlicher List hinweg. Von Unmittelbarkeit und Einfalt, die so rasch sind wie die Ewigkeit selbst, überrascht und überfallen, ist Gott wahrlich überrascht und kann nicht mehr und will nicht mehr entfliehen. Er spottet aber aller Versuche, ihn zu erhaschen und zu erjagen. Jagen wir ihm nach, von mechanischer Hast gehetzt, wie eine rasende, Unendlichkeit durchstoßende Maschine, so entzieht er sich uns. Die Hast faßt nie die Hand des Friedens. Der Einfalt aber steht Gott selig überwunden und überwältigt ohne weiteres still. Einfalt stellt auch das „Ich" auf seinen Boden. Von sich selbst verfolgt und gesucht, kann „Ich" nicht stehen. Es kann nur stehen auf heiligem Boden. Einfalt bereitet ihm den heiligen Boden. „Ich" kann sich

selbst mit „Ich“ so wenig überraschen, wie es mit „Ich“ Gott überraschen kann. „Ich“ steht dem „Ich“ so wenig, wie ihm Gott steht. Niemand findet sich von sich aus. Einfalt aber und Unmittelbarkeit, die überwältigend wirken und darum Ewigkeit und Stand schaffen, gebieten Gott und in Gott allem und jedem Ich, das sich zu Gott göttlich findet, Stand und Halt. Von Gott unmittelbar überkommen wissen wir uns zunächst einfach gar nicht, und dann schier zugleich fast so sehr, wie wir uns vorher nicht wußten. Von ihm hingenommen und heimgesucht, werden wir uns von ihm gegeben. Wehe dem aber, der sich will, um Gott zu wollen, oder der Gott will, um sich zu wollen! Weh dem, dem nicht jede Absicht hinsichtlich Gottes ferne liegt! Wehe erst recht dem, der sich will, nicht bloß um sich für Gott und in Gott zu wollen, sondern der sich will, um Gott für und in sich, in sein eigenes und gottlos gewolltes willkürliches Ich zu wollen. Das bedeutet den Gipfelpunkt der religiösen Willkür. In diesem von Gott und sich selbst, von allem Wesen und aller Wesensform verlassenen, vom Wahnsinn und Wahnwitz der Form befallenen Ich herrscht höllische Totenstille, während in dem heilig begründeten Ich Gott feierliche Werke tut. Willkür ist sein einziger Besitz und Teil. Denn wer sein „Haben“, sein göttlich „Haben“ will, hat nichts als sein „Wollen“. Wer mehr hat als bloß sein Wollen, der hat es empfangen. Empfangenes, Gabe allein ist wahrer, positiver, erfüllender und befriedigender Besitz, der unserem Willensbesitz erst wahre tiefe Kraft und wirklichen Erfolg verleiht. Dem selbstischen Willen macht sich Gott nicht im mindesten gegenwärtig. Ihm fehlt der ewige Moment. Jetzt kommt er zu spät, dann kommt er zu früh. Das drittemal bleibt er, wie gebannt auf dem Platze stehen, unfähig, sich zu bewegen. Er hat den rechten Zeitpunkt und den rechten Standpunkt verfehlt. Er hat sich unglücklich gewählt und bringt sich mit Hilfe seiner unglücklichen Selbsterwähltheit niemals wieder zurecht. Sein Eigensinn ist sein Verderben und seine Unmöglichkeit; und doch hält er daran fest. So ist er sich selbst ein Hindernis. Ergießt sich Gott in das Menschliche,

so fließt er über, da der Mensch alsbald unruhig und durch seine Zeitlichkeit, Absichtlichkeit und Unruhe Gott ein Hindernis wird. Dieses Überflüssige, das durch seine Schuld Gott nicht empfing, da es seine Empfänglichkeit durch seine Unruhe störte, rafft sich auf und will absichtlich Gott erst recht empfangen. Durch seine Gewalt ist es Gott und dadurch sich selbst ein Hindernis. Es sucht sich und das Göttliche in sich zu fassen, aber was es zu fassen sucht, geht ihm um so mehr verloren. Durch seine zeitliche Ungeduld macht es sich dasjenige unmöglich, was sich von selbst ergeben muß. Sorglosigkeit heiliger Einfalt wird mit Gotteswirklichkeit und Gottesgegenwart überschüttet. Selbstgemachte Sorge der Zeit dagegen muß — so will es ihr Fluch — an göttlicher Speise Hunger leiden. Ihr Mund soll auch nicht einen Brosamen Ewigkeitsbrot kosten. Ihre Zunge soll nicht von einem Tropfen göttlicher Gegenwart gekühlt werden. Dem Geist der heiligen Enthaltsamkeit erschließt Selbstverständlichkeit und Natur auf Gottes Befehl alle Schleusen fruchtbarer Wirklichkeit und Fülle. Ergebenheit bringt Entschlossenheit, Demut bringt Mut, heilige Abwesenheit bringt heilige Anwesenheit hervor. Entschlossenheit, Mut und Gegenwart werden nie aus ihrem eigenen Schoß geboren. Sie können sich, da sie Wille sind, niemals selber zeugen. Wenn Wirklichkeit ihrem natürlichen Ergebnis zuvor kommen will, so wird sie vereitelt. Auf der Unumstößlichkeit eines göttlichen Naturgesetzes beruht die Tatsache, daß alle Realbestimmtheit Gottesgabe sei oder daß sie nicht sei. Konsequenz bleibe Konsequenz! Was hernach kommt, wolle nicht vorgreifen und zuvorkommen! Nachgekommenes kann Vorhergegangenes nie, auch wenn es will, erreichen. Alle nachläufige Bewegung bleibt bei allem Willen, vorläufig zu werden und zuvorzukommen, doch ein für allemal nachläufig und a posteriori. Sein wird durch Werden, Ruhe durch Bewegung, Wesen durch Willen, Ewigkeit durch Zeit niemals eingeholt. Ein Ewigkeitsmoment wird durch keine Zeitgeschwindigkeit erreicht. Alles ist Ein Kosmos. Alles hat darin seine Ordnung, seinen Ort und seine Stelle. Nichts kann über seine

Grenzen hinaus. Kein Wille, kein Verlangen, keine Sehnsucht, keine Begierde, keine Leidenschaft und Absicht hebt über die festgezogenen Schranken hinaus. Was nicht ist, kann nur gewollt werden. Was gewollt wird, kann mehr oder weniger gewollt werden; immer aber wird es nur gewollt. Alles andere als sein Wille weicht vor dem Willen zurück. Mag der Wille sein wie er will, schwach oder mäßig oder heftig, immer beschränkt und begrenzt er das Sein. In jedem Falle hat er das Sein außer sich. Nie wird er sich und seine Bestimmtheit ganz aufheben, nie wird er sich auf sein Nichts zurückziehen, nie wird er sich durch Aufhebung seiner eigenen Grenze in das Andere umsetzen können. Das Andere aber ist das Eine und Erste. Es ist die Einfalt, das Wesen, die Ewigkeit. Diesem Ersten ist das Zweite, der Wille, gottesgesetzlich nachgeordnet. Darum soll dieses Zweite, die Absicht, seine gesetzliche Ordnung einhalten und sich immer nur im Anschluß an seine ewige und zeitliche Voraussetzung und im Zusammenhang mit ihr wollen. Dann zeigt es sein normales Verhalten. Aber es kann sich eigens und wider seinen normalen gottgesetzten Zeitverlauf, im Widerspruch zu seiner im frommen Gemüt wurzelnden Vorgeschichte wollen. Dann will sich der formale Wille, der sich von seiner Voraussetzung emanzipiert, schließlich über Gebühr und will Wesen werden. Aber bei aller Überspannung bleibt er Wille. Als er sich noch geben ließ, da hatte er noch mehr, noch voller und kräftiger als jetzt, wo er sich selbst geben will. Der Macht, die das Geheimnis ihrer Größe in der Demut besitzt, kommt keine Macht der Himmelsstürmer gleich. Jedes andere Machtwort, und sei es absolut gesprochen, ist nichtig im Vergleich mit dem Machtwort, das von dem Geheimnis der Sanftmut gesprochen wird. Selbstherrlichkeit macht einen armseligen Eindruck gegen die der Demut gleichzeitige Majestät stillen sanften Sausens. Der Kinder ist das Reich der Herrlichkeit. In Einem hat man Ein und Alles. In Allem aber hat man weder Eines noch Alles. Die Titanen desjenigen bloßen religiösen Willens, der das verläugnet, woran er haftet, was ihm kausal vorangegangen, und worauf er sich dann trotzdem

bezieht, kommen von außen geistlos und geistwidrig daher, treten bös-polternd auf mit heftigem, hohlem, hartem Schritt, brüsten sich voll unverschämter Anmaßung und üben treulose Gewalt, erheben ein freches, lautes Triumphgeschrei wider und für Gott und seine Welt. Sie schreien und fallen. Sie fallen wie die Woge, die sich türmt und in sich zusammenstürzt. Ihr Weh und ihre Lust um Gott, ihre Sorge und ihre Hoffnung zu Gott, ihr Verstoß wider Gott und ihr Verlangen nach Gott werden jäh zu nichte. In qualvoller Unzahl variiert ihr eitler, böswilliger, hoffärtiger Versuch um das Ewige, — eine Ausgeburt des religiösen Größenwahns. Sie sperren den hiatus ihrer sündhaften Begehrlichkeit so ungeheuer auf, daß sie verwundert fragen, wie Gott und Welt nur einen Augenblick zögern können in diese großmächtige Grundform, in diesen gigantischen Schlund mit Leib und Seele einzustürzen? Aber ihre weitausgespannten Hände und Arme sind nebelhafte und schattenhafte Gebilde. Es fällt der ewigen Weisheit nicht ein, sich ihnen anzuvertrauen. Kein Körnchen Inhalt ist so unklug und ungut, in diese trügerische Bodenlosigkeit hinein zu fallen. Kein inniger Lichtstrahl, kein tiefer Ton läßt sich verführen, in diesen täuschenden Schoß zu sinken. Die krampfhaften Stimmen der mechanischen Bosheit erschallen und verhallen da draußen, wo nichts weilt und haftet, wo keine Heimaterinnerung mehr übrig ist, wo alles besinnungslos und erinnerungsfremd, flüchtig und nichtig, und das alles sündhafter Weise ist. Solche furchtbare Größen, die sich in eignem Namen draußen aufmachen, um sich Gottes zu bemächtigen, gibt es und hat es gegeben. Ihr Beispiel hat furchtbar gewirkt. Es war entsetzlich wie ihr Schicksal. Wer vermöchte auch, sei er, wer er sei, den Ewigen mit eigner, loser Wucht aus seinem heiligen Grunde zu heben und auf eignen, auf den Eckstein nichtigen Wahnwitzes gebauten Grund zu stellen? In der Einfalt ist Alles. Im Ursprung der Zeit ist viel. In der Mitte ist wenig. Ganz draußen ist gar nichts. Das ist normal, wenn draußen ein Minimum oder Nichts ist. Aber wenn Nichts Alles sein will, so ist das Sünde und Verbrechen besonderer Art. Wer sich von außen, vom Nichts aus erdreistet,

Gott zu wagen, wird zum Ungeheuer. Von außen her hört man manchmal ein großes Geschrei nach Gott, ein gewaltiges, erschütterndes Ringen um Gott, worauf es plötzlich stille wird. Das sind die unheimlichen Gespenster der religiösen Willkür, von denen man nicht weiß, woher und wohin sie kommen, — diese geistlosen Geister wider Geist, diese Fremdlinge ohne Heimat. Das Grauenvolle an diesem Phänomen ist, daß es uns vorkommt wie ein schreckhafter Traum. Gespenstisch streift es hin, an unseren Augen vorüber, unermeßlich, riesengroß. Und dann ist es uns plötzlich wie Nichts, gar Nichts. Das ist das Peinliche für den Beschauer. Was sich so wirklich gebärdet, was so tatsächlich tut, ist total irreal, so unwirklich wie nur möglich. Wenn die Katastrophe kommt, so bleiben nicht einmal Trümmer übrig. Ringsum nimmt die Seele in den Regionen der Bosheit draußen Zusammenbrüche ins eitle Nichts wahr. Die Dramen des bloßen religiösen Willens, die in der Religionsgeschichte aller Religionen und aller Völker spielen, sind wahre zum Teil schauerliche Tragödien, — Tragödien, teilweise bloß angefangen, teilweise mit aller Konsequenz zu Ende gespielt. Teilweise sind sie normale Gebilde, teilweise gotteslästerliche Abnormitäten, ein Ausfluß boshafter Willkür der religiösen Psyche. Nietzsche ist ein religiöses Verhängnis, in dessen religiösem Willen Normales und Abnormes gemischt erscheint. Aber es ist umsonst, vor ihm zu warnen. Er liegt als erschreckende Konsequenz am Ende der Linie der zeitlichen Bedeutung, welcher alles, auch das Religiöse und Unmittelbare, unterworfen ist, wenn es beabsichtigt wird. Am Anfang, wie das der Natur ursprünglichen Beginnes des Absichtlichen entsprach, noch zart, mit übermäßiger Duldung und Zurückhaltung bedeutet, so daß die Ewigkeit und das Unmittelbare die psychische Situation beherrschte und dem Mittelbaren und Absichtlichen überlegen war, ist das Unmittelbare schließlich aus dem transcendentalen Übermaß des gefühlsmäßigen Anfangs in das transcendentale Untermaß des willkürlichen Endes, ist das Mittelbare schließlich aus dem transcendentalen Untermaß des Anfangs in das transcendentale Übermaß des Endes umgeschlagen. Während am Anfang das

Unmittelbare dem Mittelbaren gegenüber den überlegenen Jenseitigkeitsstandpunkt einnahm, so daß sich das Mittelbare und Absichtliche vor der unmittelbaren Jenseitigkeitsmacht beugen mußte, hat sich im weiteren Verlaufe das Mittelbare und Absichtliche gegenüber dem Unmittelbaren auf den Jenseitigkeitsstandpunkt gestellt und es zur Unterwerfung unter seine mittelbare und absichtliche Jenseitsmacht gezwungen. Nun hat sich die Absicht überlegen verjenseitigt. Die Jenseitigkeit des Unmittelbaren ist in die Jenseitigkeit des Mittelbaren umgeschlagen. Die Absicht fordert ihr Opfer. Die Zeit geht ihren Gang und schreckt, wenn sie einmal begonnen hat, auch vor dem Äußersten nicht zurück. Von dem Ewigen, in das sie sich hineingestellt sieht, wird sie über ihre maßvolle Mitte hinaus in die Jenseitigkeit hineingestoßen, wo sie, an der Grenze des Ewigen, unendlich ist. Gott hat einen ganz gewissen Grund und Anfang. Aus diesem guten Grund wird Gott mit gutem Rechte und Gewissen erschlossen. Die religiöse Willkür aber beginnt Gott, wo es ihr gerade beliebt und zieht aus ihrer beliebigen Voraussetzung allerlei willkürliche Gottesschlüsse. Wenn sie aber nur nicht bös wird und frei über sich selbst kommt! Die bloße Formalität des Absichtlichen baut das Göttliche auf dem Einfalle ihrer Jenseitigkeit auf, während die religiösen Ergebnisse des religiösen Gefühls aus der Berührung der inhaltlichen Jenseitigkeit der religiösen Absicht mit der Inhaltlichkeit Gottes hervorgingen. In der Inhaltlichkeit und Innerlichkeit Gottes aber besteht sein Wesen. In Gott ist keine Formalität willkürlich und zufällig. Gott beruht auf Gewichtigerem als auf einer willkürlichen Fiktion. Er ist nicht in das Konstruktionsbelieben einer erfinderischen Laune gestellt. Was sind Gedanken? Was sind Einfälle? Was haben wir, wenn wir sie haben; und was entbehren wir, wenn wir sie nicht haben? Gott ist viel mehr als Gefühl oder als Gedanke oder gar als ein Einfall. Nichts außer Gott ist vor Mißbrauch sicher. Aus allem, was die Menschen fühlen, denken und wollen, suchen sie etwas zu machen. Alles das wird gebraucht und mißbraucht. Es wird ausgepreßt bis auf den letzten Tropfen seines Saftes,

wenn es sich halbwegs brauchbar erweist, oder es wird übertrieben. Dann wirft man es weg. Auch das Beste hat seine Zeit, wenn die Hand der Absicht daran gelegt wird. Am kürzesten aber besteht es in der Willkür. Die Willkür ist kaum ein Moment. Was sie hervorbringt, wird im nächsten Moment von der nächsten Willkür erstickt. Willkür ist ganz unberechenbar vor Kürze. Ein Punkt, ohne Besinnen und ganz beliebig vom momentanen Einfall aus der Luft herausgegriffen, ist rasch erledigt. Der erste beste Moment, von der Willkür gepackt, ist zusammen mit allen anderen losen Bedeutungen der Laune eine leere, lächerliche Kombination. Kein Moment in dem Chaos von Willkürmomenten, die vom jeweiligen Belieben punktiert werden, hat die Kraft zur Wirklichkeit. Das ganze auch nicht.

Welch ein religiöses, moralisches und ästhetisches Ärgernis liegt in diesem zähen, spröden Wirrwarr der Unmasse blöder Willkür! Die Eine Willkür zerfällt beständig in Atome. Durch die Atomistik des bloßen Willens wird das Religiöse zerfetzt und die Einheitlichkeit des religiösen Zusammenhanges zerrissen. Alles Einzelne ist, soweit es wirklich ist, einheitlich. Nur sofern sich Einzelnes in einem einheitlichen Zusammenhang findet, ist es real. Die Wahrheit durchdringt es mit Wirklichkeit. Die Universalität, auf der es beruht, gibt ihm die Kraft zur Individualität. Gottes Auge sieht uns aus den Augen aller allgemein verfaßten, einheitlich konzipierten Einzeldinge lebhaft und wahrhaft an. Die Individualität der aus religiöser Willkür hervorgebrachten Einzeldinge aber ist weder bewahrheitet noch bewirklicht: sie sind quälende, widerspruchsvolle Rätsel, aber kein lichtvolles, seliges Geheimnis. Die Energie der gottentfallenen Dinge verwirrt und verwickelt sich in ihre eigne Willkür. Sie werden von ihrem Leichtsinn und ihrer Leichtfertigkeit bedrückt wie von einer schweren Last. Es liegt wie ein dumpfer Alp über der fliegenden Hast ihrer Brust. In ihrer gewissenlosen, frechen Beherztheit sind sie dennoch kopflos und taumeln. Torheit vereint und entzweit sie. Im Wahne lieben sie und hassen sie sich. Ganz nach Belieben verhalten sie sich freundschaft-

lich oder feindlich zu einander. Ihrer nicht mächtig, hüpfen sie, von sinnloser und herzloser Laune getrieben, mechanisch hin und her. Ein Bewußtsein haben sie nicht. Sie erstarren in kopfloser Eile. Sie fahren blindlings gerade zu und stoßen sofort an, zu weiterem völlig unfähig. Eines legt sich schwer und undurchdringlich wie mechanische, stoffliche Masse gegen das andere. Keines von den Dingen, die sich in der Richtung auf Gott willkürlich begegnen, kommt plötzlich über das andere hinweg. Die schwere Masse ihres Eigengewichts rührt sich plötzlich um keines Haares Breite mehr. Die Frechheit der breiten Hand ist wie gelähmt. Die Schranke und das Hindernis, welche oberflächliche Religiosität gegen sich selbst mit frivoler Leichtfertigkeit aufrichtet, kann niemand niederreißen. Der bloße Wille zu Gott, der sich eben anschickt, von frommer Laune fortgeschleudert, einen ungeheuren Anlauf der Vermessenheit auf Gott zu nehmen, steht in demselben Moment auf einmal zu Tod erschrocken still. Ein von innen, von Gott herausgeschaffener Gotteswille vertieft, besinnt und versteht sich in Gott. Ein jeder Gotteswille freut sich mit dem andern Gotteswillen aus lauter Freude an Gott über sich selbst. Ein Gotteswille weiß nicht anders, als daß er mit jedem andern Gotteswillen in Gott zu Hause ist. In Gott kennt sich jeder Gotteswille wie sich selbst und gibt sich einer dem andern. Dem gottlosen religiösen Willen aber gehört gar nichts. Er hat kein Ich und keine Welt, keine Zeit und keine Ewigkeit, keinen Raum und keinen Himmel. Er ist nicht hier und dort, nicht überall und allenthalben. Er will überall sein und ist nirgends. Darum ist er unendlich. Es ist ihm, da ihm der heilige Schlüssel fehlt, alles verschlossen. Dahin und dorthin in das Nichts wirft dieser heimatlose Wille zu Gott seine Netze, um Nichts zu fangen. In alle Regionen und Richtungen von „Nirgends" schickt er seine blinden Kundschafter nach Gott aus, um Nichts zu erkunden. Die Energie religiöser Intensität ist nun nur mehr wirksam in der Sphäre jenseitiger Äußerlichkeitsmacht. Das religiöse Erlebnis befindet sich in transzendentaler Formalität und Inhalt-

losigkeit. Sich abenteuerlich geberdende Leere hat in diesem Jenseits Gelegenheit, sich breitzumachen, wie das Jenseits am Anfang der religiösen Inhaltlichkeit Gelegenheit und Anschluß gab. Auf dem Boden ihres Jenseits kann die leere Förmlichkeit völlig ihr eitles Spiel treiben. Völlige Unmotiviertheit des religiösen Wollens macht aus der Bewegung des religiösen Verhaltens einen konventionellen Akt kalter Höflichkeit, den rein technischen Vorgang einer artistischen Funktion. Religion wird zum Übereinkommen. Wenn ihre Hände auftauchen, so geben sie das blinde Zeichen und den Wink ihrer Nichtigkeit. Die willkürlichen Gestalten öffnen den Mund zum Todesschweigen. Ihr Mund spricht lügenhaftes Ja zum Nein. Selbst inhaltlos, kann religiöse Willkür auch keinen Inhalt aufnehmen. Kein Inhalt haftet an ihr. Es ist ein seltsames Schauspiel, das sich in diesem die Form spielenden Jenseits abspielt, das fortwährend mit wichtigen Gesten der Äußerlichkeit seine Nichtigkeit ausspielt. In der ewigen Erfahrung sind völlige Form und völliger Inhalt völlig eins. In der zeitlichen Erfahrung aber klaffen Form und Inhalt jenseitig auseinander. Keines hat vom jenseitigen Zeitstandpunkt aus Teil am andern. Kein jenseitiger Inhalt hat an und für sich die Kraft zur Jenseitsform. Keine jenseitige Form hat an und für sich die Kraft zum Jenseitsinhalt; sie ist überhaupt keines Inhalts fähig. Nur in der Mitte und im Maß der Zeit, wo Form und Inhalt zur Hälfte beisammen ineinander und nebeneinander liegen, ist eines zum andern fähig. Der allgemeine Zeitwille treibt den Formwillen über das Maß seines mittleren, vernünftigen Standpunktes, wo er inhaltsfähig ist, hinaus und hinüber in die inhaltslose und inhaltsunfähige Jenseitigkeit der Formalität, in das transzendentale, unendliche Übermaß der Äußerlichkeit. Über sein mittleres Maß hinaus aber kann sich der Formwille nichts Inhaltliches mehr aneignen. Aller Aneignungswille ist bloßer Wille und nur ein Versuch. Wenn der Formwille merkt, daß eine formale Erweiterung seiner Inhaltsfähigkeit über sein bisheriges Mittelmaß nicht mehr möglich ist, so gibt er seine Selbstanspannung und -Überspannung

nicht auf, sondern überspannt sich geradewegs in sein Jenseits. Er sucht seine zeitliche Kraft und Fähigkeit bis zum Äußersten anzuspannen, um etwas zu leisten, was über seine Zeitkraft hinausgeht und nur von Ewigem geleistet werden kann. Dieser Wille, dem Ewigen gleichzukommen und es ihm an Kraft gleichzutun, kostet ihm das Dasein. Einmal hat er eine Grenze, wo er aufhört, wo ihm die Ewigkeit, die nicht aufhört, Halt gebietet. Diese Ewigkeitsgrenze bildet die Unendlichkeit der anderen Seite. Die Grenze, die dem Zeitwillen, der sich in das Jenseits überspannt, von der Ewigkeit gezogen wird, zwingt ihn zur Unendlichkeit, die in der Ewigkeit endigt. Hier wird der Zeitwille faktisch in jedem Momente, wo er sich mit der Fähigkeit zur Inhaltlichkeit will, zur Notwendigkeit der Nichtigkeit verdammt. Der übermäßige Jenseitigkeitswille der Zeit versagt am Ende in jedem Momente der Unendlichkeit völlig. Das Extrem des Willens zur Macht berührt sich mit dem Extrem der Ohnmacht. Ist die zeitliche Willensform an der gewissen Grenze ihrer schließlichen Jenseitigkeit angelangt, so ist sie am Ende ihrer Kraft. Der Wille, der kann und vermag, ist ein ewiger und einheitlicher Wille. Der Wille aber, der nie kann, dem es nie gelingt, dieser völlig zerfahrene und in seine Atome zerstreute Wille ist Atomwille und unendlicher Wille. So fern er reines Unvermögen ist, sofern er völlig wirkungslos ist, sofern ihm jegliches wirkliche und tatkräftige Können mangelt, sofern seine Energie nicht das Mindeste löst, durchdringt und überwindet, was fragwürdig, was problematisch ist, sofern er dem Sollen, dem Gebot des metaphysischen Imperativs völlig machtlos gegenübersteht, lastet auf ihm der Druck der puren, von der Ewigkeit beendigten Unendlichkeit.

Wenn der Wille an diesem toten Punkte angelangt ist, steht die Wiedergeburt desselben, der herzliche Durchbruch der Zeitursprünglichkeit innerhalb der Ewigkeit vor der Tür. Gottes wunderbare Allmacht gibt dem Zeitwillen in dem Moment, wo er durch Gottes Fügung ein Ende nimmt, Gelegenheit, ganz ursprünglich und anfänglich zu werden; er gibt seiner Innigkeit und Inhaltlichkeit die Kraft zum Jenseits.

Nachdem die zeitliche Inhaltlichkeit Gottes im bloßen Willen am äußerlichsten geworden ist und mit dieser größten Äußerlichkeit zu Ende geht, wird sie wieder am innerlichsten im Gefühl, in dem sie sich in Kraft schöpferischen Beginnens durch den Geist erneuert. Wie allmählich, nachdem einmal die Gottesinnigkeit und Gotteserfahrung in die Zeit eingetreten ist, die Begeisterung, Innerlichkeit und Einfalt aus dem Auge der Gottesinhaltlichkeit schwindet, wie der Blick kühler, resignierter, abwesender, verlorner wird, bis zuletzt seine Seele ganz in der Mechanik der Förmlichkeit erstarrt, wie sich also der psychologische Existenzverlauf der relativen Gotteserfahrung vom Anfang bis zu Ende eigentümlich umwandelt und umgestaltet, glauben wir in der ontologischen Beschreibung des religiösen Gefühls, der religiösen Phantasie, des religiösen Sinnes, der religiösen Begierde und der religiösen Willkür zur Genüge dargestellt zu haben.

### ε) Das Entwicklungsgesetz der religiösen Erfahrung im kirchengeschichtlichen Gesamtverlauf.

Den mit den Grundmomenten des religiösen Gefühls, des religiösen Sinnes, der religiösen Willkür und ihren Zwischenstufen bezeichneten Weg, den die Entwicklung der religiösen Erfahrung verfolgt, können wir nicht nur an dem Erfahrungsverlauf des religiösen Gesamtsubjekts, nicht nur an der psychologischen Entwicklung der religiösen Individualpsyche, sondern auch der religiösen Sozialpsyche wahrnehmen. Von besonderem Interesse ist es, diesen Gang des religiösen Erlebnisses speziell in der Entwicklungsweise der christlich-sozialen oder der kirchlichen Psyche bestätigt zu sehen. Wenn wir die Geschichte der Kirche im großen und ganzen unter diesem Gesichtspunkt betrachten, so finden wir, daß die geschichtliche Bewegung des religiösen Willens der kirchlichen Psyche im allgemeinen durch die aufgeführten Grundtypen der religiösen Erfahrungserscheinung hindurch geht. Wir finden in dem allgemein-geschichtlichen Strom der kirchlichen Entwicklung den folgenden Typ der religiösen Erfah-

rung immer gerade zu seiner Zeit aufsteigen und die Signatur und den Charakter seiner kirchlichen Periode bestimmen. Wir finden ferner, daß der jeder Kirchenzeit entsprechende Normal- und Grundtypus der gesamtkirchlichen Gotteserfahrung die in seiner kirchlichen Ganzheit befaßten kirchlichen Individualitäten der religiösen Erfahrungspersönlichkeit überragend und übermächtig beherrscht, auch wenn diese Individualitäten in ihrem geschichtlich überkommenen und angeeigneten Einzeltypus hinter jenem geschichtlichen Normaltypus zurückbleiben oder ihm vorauseilen. Die individuellen Abweichungen und Verschiebungen in der geschichtlichen Entwicklung vermögen das Gleichgewicht in der großen und ganzen geschichtlichen Bewegung nicht wesentlich zu stören, geschweige denn aufzuheben. Trotz aller Abnormitäten im einzelnen verläuft die kirchengeschichtliche wie die weltgeschichtliche Bewegung und Entwicklung im allgemeinen normal. Um Einzelner und Einiger willen, die im geschichtlichen Fortschreiten die normale Geschwindigkeit des geschichtlichen Grundgesetzes nicht einhalten, die zu langsam oder zu schnell vorwärts gehen, weicht die Geschichte als Ganzes nicht von ihrem bestimmten Tempo ab. Es hat alles in ihr seine Zeit; und alles in ihr braucht seine Zeit. Diese Zeit ist und bleibt trotz aller Einzelverstöße dagegen gewiß und sicher. Ist die Zeit für ein anderes in ihr gekommen, so wird das eine vom anderen normalerweise abgelöst; und nicht Einer und nicht Viele können mit der Kraft einer überlebten geschichtlichen Macht, deren Zeit abgelaufen ist, etwas an dem unaufhaltsamen Gange ändern. Das Neue muß kommen, wenn es die Grundnorm des geschichtlichen Naturgesetzes will, auch wenn man Vergangenes, das vergangen sein und nicht mehr Gegenwart sein soll, in der Gegenwart, die einem andern gehört, festhält. Ist die Zeit noch nicht reif für ein anderes, so hilft es nichts, durch unzeitgemäße Neuerungen dem normalen Verlauf, der das Neue ganz zu seiner Zeit, nicht eher und nicht früher, als es bestimmt ist, bringt, vorgreifen zu wollen. Jede geschichtliche Phase will gründlich und ganz zeitgemäß durchgelebt sein. Man kann

ihre Entwicklung im allgemeinen ebensowenig beschleunigen wie verzögern. Man kann von dem bestimmten Energiemaß an Zeit, das eine psychische Kraft nötig hat, um sich allgemeingeschichtlich auszuwirken und zu verwirklichen, weder etwas wegnehmen noch dazu setzen. Es muß sich alles in der Geschichte erfüllen; darum muß man ihm Zeit lassen. Und es kann sich nicht mehr als erfüllen, darum muß man ihm, wenn es erfüllt ist, Zeit nehmen. Wer mit unzeitgemäßer Konstitution in seine Zeit hineingeboren ist — und jeder wird es mehr oder weniger sein —, lerne den normalen Geist seiner Zeit, das Geheimnis des geschichtlichen Typus seiner Zeit verstehen. Dieser allgemeine Zeittypus, der immer zu seiner Zeit lebendig, manchmal fast ganz verborgen, manchmal offenbar ist, gibt wahrhaftig den Ton an, der die geschichtliche Fortbewegung bestimmt. Nicht der Einzelne und nicht die Masse gibt diesen Ton an, dem die Führung des geschichtlichen Konzertes anvertraut ist. Es kann kein geschichtliches Individuum aus seiner typischen Sonderart heraus. Wenn es nur zur Erkenntnis des Normaltypus gekommen ist und wenn es nur anerkannt hat, daß und wie weit sein individueller Typus von dem allgemeinen Normaltypus abweicht! Wenn es ferner infolge dieser Erkenntnis nur willens ist, die Norm des Normaltypus theoretisch und praktisch anzuerkennen, sich theoretisch und praktisch mit seiner ganzen Umwelt der Korrektur dieses Typus zu unterwerfen! Von dem Einzelnen innerhalb einer Zeit wird nur verlangt, daß er den starken Willen habe, den Typus seiner individuellen Anlage von dem Typus der allgemein-geschichtlichen Anlage beherrscht sein zu lassen, sich so weit als möglich in seine Zeit zu schicken. Je nach seiner psychischen Anlage wird das Individuum der zeitgeschichtlichen Realität für den Typus der zeitgeschichtlichen Idealität mehr oder weniger disponiert. Seine reale Darstellung jenes idealen Typs wird sich in mehr oder weniger größerer Vollkommenheit und Zeitgemäßheit resp. Unvollkommenheit und Unzeitgemäßheit vollziehen und darbieten. Es mag sich die Realität des geschichtlichen Idealtyps in einer Masse, in einigen

wenigen, oder in Einem Einzelnen (Genie) konzentrieren — niemals, auch im Genie nicht, wird die geschichtliche Normalität ihr Geheimnis vollkommen offenbaren.[1]) Als Geheimnis eben, als ideale Macht, wird sie die stärkste, einflußreichste Macht, die Macht der größten Tatsächlichkeit, auf ihre Zeit ausüben. Denn Idealität ist nicht Unwirklichkeit, sondern Grundwirklichkeit und Kraft aller Wirklichkeit. Eine Zeit auch hat in ihrer Idealität ihre allertatsächlichste, allerwirksamste und grundwirklichste Kraft.

So ist also der geschichtliche Prozeß des Erfahrungsinhaltes der Kirche als des heiligen Ortes, darin sich Gotteserfahrung sammelt, durch jenes bleibende innere Entwicklungsgesetz der relativen Gotteserfahrung charakteristisch bestimmt. Der geschichtliche Gesamtverlauf der kirchlichen Erfahrung wird von dieser religionspsychischen Konstante beherrscht. Demgemäß ist dieses Gesetz auch in der historischen Darstellung des konkreten Gesamtganges der Gesamtkirche ausgeprägt. Wie die geschichtliche Darstellung des religiösen Erfahrungslebens einer Individualität in oder außer der Kirche, so bildet auch die geschichtliche Darstellung des religiösen Erfahrungslebens des Ganzen der Kirche ein konkretes Exempel, dessen historische Wirklichkeit in den Grundzügen seines fortschreitenden religiösen Erfahrungsbestandes jenem konstanten Gesetz der Erfahrungsentwicklung jener Entwicklungsidee der religiösen Erfahrung entspricht.

Die erste Gemeinde, aus deren mütterlichem Schoß die durch den Gottesgeist wunderbar gewirkte, heilige Lebensursprünglichkeit wie eine Quelle hervorbrach, die erste Gemeinde, deren Seele das durch den erhöhten Christus vermittelte Göttliche erstmals widerfuhr, die erste Gemeinde, welche die feierliche Eröffnung, den über alle Maßen bedeutsamen schöpferischen Einbruch und Durchbruch der christlichen Gotteserfahrung in ihrem Innern erlebte — diese Gemeinde trug nach diesem Ereignis ohne Zweifel auf lange

[1]) Wie es nur Eine Vollkommenheit in idea, nur Eine Idealwirklichkeit gibt, so kann es auch nur Eine Vollkommenheit in re, nur Eine Realwirklichkeit geben. Dieser Eine — in re war Christus.

hinaus Gott im Herzen. Es dauerte naturgemäß eine geraume Zeit, bis die so tief und wunderbar ergriffene Gemeinde aus dem Staunen, bis sie zu sich selbst und zur Besinnung kam. Der unbegreifliche, übermächtige Moment, wo Gott erstmals über die Gemeinde kam, dieser einzige Moment schlug die Gemeinde mit der Macht von Jahrhunderten in seinen Bann. Jahrhunderte einer Tradition des ersten Wunders vergingen, ehe sich die Gemeinde von dem überwältigenden Eindruck jenes Momentes unerhörter christlicher Ursprünglichkeitskraft erholte. In der wachsamen Begeisterung und Bewunderung jenes wundersamen Momentes waren ihr hundert Jahre schier wie eine Stunde, glitt sie über unsagbare Leiden und Verfolgungen danksagend, triumphierend, jubelnd schier träumend hin. Was ihr geschehen war, war ihr lange wie ein Wunder vor ihren Augen. Sie wußte auch kaum, wie ihr geschah, als sie auf den staatlichen Thron kam, auf den sie mehr, als sie sich selbst setzte, gesetzt wurde von einem, der durch sie herrschen wollte. Ihr Herz war noch nicht bei der Macht und Gewalt, zu der sie mehr gezwungen wurde, als es einem klugen Kaiser einfiel, sie als Dienerin des Staates zur Herrscherin zu erheben. Freilich bald genug fand sie sich frei hinein in die Rolle, die sie zuerst spielen mußte. Im Großen und Ganzen läßt sich nicht leugnen, daß in dem religiösen Leben der alten Kirche ein aus tief verborgener Glut aufflammendes Feuer von ursprünglicher Kraft, ein Feuer der Jugend und der ersten Liebe brannte. Der Genius und Geist seiner Zeit behauptet sich mit der Autorität des göttlichen Naturgesetzes, die ihn in die kirchliche Zeitentwicklung eingesetzt hat, gegenüber allen individuellen Anomalien jener Zeit. Die unverkennbare Deutlichkeit jenes Grundcharakters, auf den sich der Blick des forschenden Zeitgeistes unwillkürlich richtet, wird nicht angefochten durch mehr oder weniger große Unstimmigkeiten im einzelnen. Die Überlegenheit jener idealen Grundtendenz und Grundanlage des christlichen Altertums steht, mag sie auch in ihrer realen Verwirklichung mehr oder weniger befolgt, mehr oder weniger

verlassen worden sein, so fest, ist so unverrückbar konstant, daß sie sich unmöglich widerlegen läßt.

Aber diese hohe Zeit ging vorüber; sie mußte vorübergehen. Mochte und mußte sie weilen, — sie konnte nicht bleiben. Die Anzeichen mehren sich, die auf einen Wechsel des Zeitgeistes hindeuten, die den bevorstehenden Umschwung in der Gesamtgestaltung der kirchlichen Gotteserfahrung vorbereiten. Das Geheimnis drängt in dunklem Drange zur Öffentlichkeit. Die Seele ahnt das Bewußtsein. Gedanken, Phantasieen, Spekulationen steigen aus dem begeisterten Inneren auf zu halber Höhe, fallen aber wieder in ihren Ursprung zurück, ohne frei und reif geworden zu sein. Das Innere will hinaus; es will seiner inne werden; es ist des Momentes gewärtig, sich zu schauen und von sich zu wissen. Es ahnt sich, aber es kommt nicht über die Ahnung hinaus. Hie und da fängt das Herz an, zu klopfen vor dem Gedanken und Wunsch des kommenden Wechsels, der nahen Veränderung. Aber die Erregungs- und Bewegungswelle vergeht wieder. Die Seele beruhigt sich wieder; denn sie denkt nicht mehr daran, daß sie sich sehen und erkennen könnte und müßte. Bis wieder eine Ahnungswelle aufsteigt, bis wieder das Herz zu pochen, bis wieder das Gehirn zu hämmern beginnt, diesmal stärker und länger als zuvor. Der Wille nach draußen, der über die Seele gekommen ist, wie eine Zwangsidee, läßt sie nicht mehr los. Immer wieder packt er sie von Zeit zu Zeit; in immer häufigeren Zwischenräumen und immer heftiger; noch ist die Türe zur Weite und Öffentlichkeit verschlossen, an die er klopft. Aber einmal wird dieser Wille über seinen Grund hinausdringen, einmal wird er die Tür durchbrechen und hinausstürmen in die Weite. So ist es in der Tat in der Kirchengeschichte gegangen. Der Wille zur Weite und zur Öffentlichkeit war schon in der alten Kirche da; er begann sich gar bald zu regen. Es begannen gar bald Bewußtseinsversuche, Erkenntnisahnungen in der kirchlichen Seele aufzudämmern. Gar bald schlichen sich Spekulationen, Reflexionen und allerlei plötzliche Gedanken als Vorläufer und Boten des kommenden eigentlichen Gedankens, des Großbewußtseins in

das religiöse Lebensgeheimnis verstohlen ein. Gar bald hatte die Kirche den Willen zur Theologie, die ihre Absicht im Papsttum verkörpern sollte. Aber es blieb vorläufig bei dem Willen und Versuch. Die Gedanken schlummerten noch im Schoße des Glaubens- und Lebensgeheimnisses. Sie schauten noch nicht das Licht; sie erhoben sich noch nicht über die Schwelle des Bewußtseins; sie hafteten noch an dem mütterlichen Geheimnis. Sie hatten die Sphäre des Geheimnisvollen noch nicht zu durchbrechen vermocht und waren daher immer wieder in das Mysteriöse zurückgezogen worden. Sie wurden gefaßt und wieder fallen gelassen; dauernd konnten sie nicht festgehalten werden, dazu waren sie nicht kräftig genug. Je öfter sie kamen, um so länger blieben sie. Wie eine Gelegenheit strichen und fuhren sie über die Seele der altkirchlichen Frommen. Wie eine Gelegenheit wurden sie von den Theologen unter den Kirchenvätern benützt; aber diese Gelegenheit und Zufälligkeit wiederholte sich so häufig und so gesetzmäßig, bis ihre Einfälligkeit, Zufälligkeit und Gelegenheit zur Notwendigkeit und zum Gesetz des inneren Geschehens wurde, das an die Stelle früherer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschehens trat; und als das geschah, als der Gedanke mit dem Durchbruch des Geheimnisses in die Öffentlichkeit aus einer Gelegenheit, wie er sie innerhalb des Geheimnisses darstellte, zum Gesetz wurde, da ist das Gefühl, das früher beherrschendes Gesetz war, umgekehrt aus seiner Gesetzlichkeit eine Gelegenheit geworden. Sicherlich hat zu dieser Entwicklung jene wichtige kirchenpolitische Veränderung im 4. Jahrhundert sehr viel beigetragen. Sicher ist jener kirchliche Wille zur Öffentlichkeit und zum Bewußtsein, der später tatsächlich durchbrach, zu einem guten Teile auf jene Aufforderung von außen, auf die Einwirkung des Weltwillens zurückzuführen.

Der Durchbruch des Willens der kirchlichen Seele, aus welchem die ersten Theologen und die ersten Päpste der Kirche wie ein vorläufiger Versuch hervorgegangen sind, war vorbereitet. Das Zeichen war gegeben. Nun folgt die Pause, die zwischen Vorbereitung und Eintritt des Ereignisses,

zwischen Vorzeichen und Erfüllung liegt. Als die Pause vorüber war, war die alte Zeit vorüber; und eine neue Zeit brach herein; das Schweigen des „saeculum obscurum" wurde unterbrochen durch das erste Wort der gewaltigen Sprache des kirchlichen Machtbewußtseins im Mittelalter. Der Moment war gekommen, wo die religiöse Vorstellung der religiösen Empfindung das Szepter völlig aus der Hand nahm, wo die religiöse Phantasie dem siegreichen Vordringen des stolzen religiösen Gedankens die Bahn brach, welcher den Stellvertreter Christi mit vollem Bewußtsein auf den Thron setzte. Das Reich des religiösen Bewußtseins wurde mit phantastischem Pomp vor aller Welt feierlich eröffnet. Die Kirche war mit einemmale für die religiöse Erkenntnis freigeworden und auf dem geraden Weg zu diesem Ziele. Man befand sich auf dem bedeutsamen Ausgangspunkte zu dem geschichtlichen Ziele, wo man Vernunft und Offenbarung wechselseitig paarte, wo man den im Papsttum eines Gregor VII., eines Innocens III. verkörperten kirchlichen Willen zur Macht auf den vernünftigen Inbegriff der Offenbarung gründete, wo man im Interesse des Papsttums Vernünftigkeit des Gläubigen und Gläubigkeit des Vernünftigen für gleichbedeutend erachtete. Kein Franz v. Assisi, kein Bernhard v. Clairvaux, kein Arnold v. Brescia, keine Albigenser und Katharer vermögen an diesem veränderten Grundcharakter der innerkirchlichen Situation etwas zu ändern. Die Kirche hat den modus und das Maß gefunden, um sich als Göttliches und Himmlisches glatt und leicht in Göttliches und Himmlisches zu wandeln und umzusetzen. Sie schlägt die große Brücke der Vernunft, auf der religiöses Gefühl und religiöse Willkür fortwährend in einander übergehen können. An der Norm des Verstandes hat sie die Kunst gelernt, gerade so viel zu fühlen, als sie wollen, und gerade soviel zu wollen, als sie fühlen kann. Sie ist in der Mitte zu dem Bewußtsein gelangt, welches es ihr ermöglicht und gelingen läßt, das religiöse Maß für dasjenige zu gewinnen, was ihr ebenso von oben gegeben werden, wie es von ihr selbst hervorgebracht werden kann. Sie hat es fertig gebracht, sich eine solche Autorität geben zu lassen,

welche sie anderseits für sich selbst in Anspruch nehmen kann. Sie nimmt dieselbe Autorität, der sie sich unterwirft, in gleicher Weise demütig hin, wie sie dieselbe selbstbewußt schafft. Sie beugt sich vor dem dogmatischen Gebot nicht anders als vor einem vernünftigen Erzeugnis ihres freien Willens und umgekehrt. Was sie festgestellt und sich selbst gegeben hat, besitzt und beansprucht die gleiche Autorität, wie das, was ihr festgestellt und gegeben worden ist. Gott ist soviel wie Mensch, und Mensch soviel wie Gott in ihr. Die menschlichen, von ihr selbst erfundenen Bestimmungen in ihr gelten wie göttliche Satzung, wie heilige Offenbarung; der Schatz ihrer geistlichen Gaben soll ganz menschlich geschätzt und begriffen werden. Das ist das stereotype Bild der mittelalterlichen Schulweisheit und seiner praktischen Konsequenzen. Die Kirche *hat* nicht nur Autorität; sie *ist* die gleiche Autorität, die sie *hat*. Sie *verfügt* über die Autorität, die sie *besitzt*. *Jetzt* gibt sie sich ganz der Gnade hin; sie läßt es sich gefallen, daß ihr etwas wie ein Geschenk der Gnade zuteil werde, und sie fällt ehrfürchtig anbetend vor ihm nieder mit gläubig-inniger Inbrunst und Verehrung; *dann* wiederum ist sie so frei und erfindet und schafft es selbst, was sie sich zuvor selbst als Gabe gegeben hatte. So bewegt sich ihr Dasein zwischen Gnade und Freiheit. Und diese Bewegung ist vermittelt durch die *Vernunft*. Die Kirche steht jetzt auf dem Standpunkt des *religiösen Sinnes*. An der Peripherie des kirchlichen Mittelalters mögen die Gegensätze unvermittelt und kraß hervortreten (Nominalismus). Im Zentrum und in der Mitte sind sie versöhnt. Die semipelagianische Grundanschauung des Mittelalters gibt der Kirche das gute Gewissen zu der menschlichen Autorität, die sie im Namen freier, eigner Vollmacht fordert und vertritt. Die Kirche hat das Bewußtsein, die Göttlichkeit in ihrer Menschlichkeit und die Menschlichkeit in ihrer Göttlichkeit zu vertreten — ein Bewußtsein, auf welchem eben die ungeheure Macht und Wirkung der kirchlichen Autorität beruhte. Die religiöse Vernunft führt ein großes, imponierendes Drama auf. Ein zwischen den maßvollen Grenzen des Göttlichen und

Menschlichen sich abspielendes, großartig konzipiertes und komponiertes Schauspiel, ein Schauspiel in Zungen, die wie fremd klingen aus ewiger Höhe kommend und doch verständlich scheinen wie eigene Sprache aus eigenen Gedanken, geht über die kirchliche Bühne des Mittelalters, phantasievoll präludiert und begleitet von dem musikalischen Rythmus kirchlicher Kunst und Poesie, verfaßt von den großen Denkern der Scholastik, schauspielerisch dargestellt und gespielt von dem Papsttum eines Innocens III. Der Mund dessen, der die Hauptrolle spielt, verkündigt mit klugem, verständigem Pathos dem kirchlichen Publikum das Evangelium seines religiösen Bewußtseins, in dem die Gegensätze von Gnade und Freiheit, von Gefühl und Willkür, Geheimnis und Offenbarung versöhnt sind. Die große Masse, Kinder ihrer Zeit, spenden dem Schauspiel ihrer Zeit, dem Schauspiel des religiösen Kompromisses, notgedrungen Beifall. Der Ausgleich, der gefunden wurde, ist ihnen im allgemeinen eben recht. Sie wollen Eines und das Andere, nicht Eines ohne das Andere und nicht Eines wider das Andere. Nun finden sie sich vom Einen zum Andern mit Hilfe der ihnen vom Zeitgeist zur Verfügung gestellten religiösen Vernunft leicht hinüber und herüber. Man unterschrieb im großen und ganzen den gutgemeinten Vertrag, den das Papsttum unter Berufung auf die kirchliche Vernunft zwischen Müssen und Wollen schloß. Unter Innocens III. feierte der Anspruch des Papsttums oder des kirchlichen Menschentums auf göttliche Autorität oder auf kirchliches Gottestum den Triumph allgemeinster und weitgehendster Geltung und Anerkennung.

Dieser Höhepunkt bedeutet zugleich den Wendepunkt in der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Willens. Der im Papsttum verkörperte religiöse Wille, der sich in das Göttliche und in den sich das Göttliche so leicht, schön und bequem hineinfand, der, selbst maßvoll, es so glücklich verstand, den maßvollen Ansprüchen von der andern Seite, von Seite der Offenbarung in der verbindlichsten Weise entgegen zu kommen und gerecht zu werden — dieser Wille überschritt jetzt seine Norm und wurde forciert. Die Spannung

zwischen Gefühl und Willkür, zwischen Ewigem und Zeitlichem, Himmlischem und Irdischem, welche in der Mitte wenigstens dem Geiste religiöser Besonnenheit und Klugheit so wohl zu lösen gelang, daß man ein gewisses ästhetisches Wohlgefallen nicht unterdrücken kann, hat ihr in der Mitte gelegenes Lösungsgebiet nach der anderen Seite hin verlassen. Der eine unausgleichbare Spannung hervorrufende Wille zum Jenseits tritt jetzt als Übermaß des religiösen Willens, als Überspannung der kirchlich-religiösen Ansprüche hervor. Die Kirche fordert mehr, als ihr gegeben werden kann. Das Göttliche in der Kirche, das immer weniger wird, tritt in scharfen Gegensatz zu dem kirchlichen Willen, der mit überspannter Menschenkraft das Göttliche sucht, aber den Weg zu ihm nicht mehr findet. Auch im eignen Haus und Gebiet, in rein weltlichen und zeitlichen Dingen, auf dem Gebiet der Menschlichkeit und Zeitlichkeit hört der religiöse Zeitwille der Kirche auf, Herr zu sein. Seine Energie besteht mehr in bloßen Ansprüchen als in der Erfüllung derselben. Die Kirche fordert mehr als sie empfängt. Das Maß ihres Gehorsams entspricht nicht mehr dem Maß ihrer Gebote und Dogmen. Ihre auf das Ewige gerichtete Menschlichkeitskraft fängt an, in tatenlose, geschäftige Willkür auszuarten. Ihre Stärke beruht mehr und mehr im bloßen Wollen. Um so weniger leistet sie. Denn wenn der Wille über ein bestimmtes Maß hinausgeht, wenn er überspannt wird, kann ihm keine Tat mehr folgen. Eine normale Willensbetätigung ist tüchtig zum Werk. Neben und nach ihr erscheint gleich die Hand, die den Willen ausführt. Was ein normaler Wille will, geschieht. Was ein überspannter Wille will, geschieht nicht und kann nicht geschehen. Nirgends und niemals reagiert ein Werk, ein tatsächliches Geschehn auf diesen Willen. Denn über die geltende und feste Norm hinaus, die in der Mitte liegt, darf nichts geschehen und wirklich sein. Damit auch der übermäßige Wille selbst nicht wirklich und giltig sei, so wenig wie die Tat, welche dem überspannten Willen verboten ist, sorgt die Natur dafür, daß die normale Kraft des Willens gewahrt bleibt. Dies wird dadurch erreicht, daß

die übermäßige Anspannung des Willens durch die alsbald folgende Reaktion, welche in einer unter das Maß herabgehenden Minderung und Herabsetzung der Willenskraft besteht, ausgeglichen wird. So finden wir auch in der Kirche des Mittelalters die Erscheinung eines überspannten religiösen Willens, dem als Reaktion kein Werk, keine Tat, sondern der Rückschlag einer ungeheuren Willensschwächung folgt. Je mehr sich der religiöse Wille der Kirche überspannt, umsomehr wird er zerrieben. Wenn wir uns eines Bonifacius VIII. erinnern, so glauben wir den Moment in der Kirchengeschichte gekommen, wo der kirchliche Wille auf dem Stadium angelangt ist, daß rings um den kirchlichen Willen das fluchwürdige Echo des Nichts wiederhallt. Auf dem Höhepunkt seines willkürlichen Anspruches und seiner Gewalt versagt der religiöse Wille. Zuletzt überschlägt und überwirft er sich vielleicht bis zu der Grenze der willkürlichen Selbstüberhebung, um sich im Wahnwitz des Verbrechens selbst zu vernichten. Die offizielle kirchliche Maschine arbeitet schließlich nur noch in mechanischen Stößen mit der brutalen Härte und Tyrannei einer rein formalen Willensfunktion. Die religiöse Erfahrungsenergie der Kirche hat die Grenze der Äußerlichkeit erreicht. Hatte die religiöse Absichtlichkeit im Anfang, im Stadium ihrer Ursprünglichkeit, Zurückhaltung und Innerlichkeit wenig aus sich gemacht, aber viel bedeutet und besessen, so macht sie jetzt im Endstadium, im Stadium ihrer ostentativen Vordringlichkeit viel, ja alles aus sich, um wenig oder garnichts zu bedeuten und zu besitzen. Die Kirche ist aus einem Zustand rechter Armut und rechten Reichtums in einen Zustand schlechten Reichtums und schlechter Armut geraten und gesunken. Ihre Zeit hat sich erfüllt. Was so herzlich und fröhlich angehoben hatte, schreitet jetzt mit mechanischem Schritte, vom tonlosen Takte des Todes begleitet und geführt, aus dem Seelenland hinüber in das Land der rätselhaften, willkürlichen, zufälligen Seelenlosigkeit. Es gab eine Zeit, wo das, was jetzt in der Starre des Sterbens liegt, frisch und unschuldig wie das neugeborne Leben in der Lebenswiege der Zeit gelegen hatte.

Aber in dem sterbenden Körper sind insgeheim vorbereitende Kräfte enthalten, die einer kommenden Lebensperiode der Kirche angehören und eine neue Geburt verheißen. Wenn das Alte vergangen ist, wird mit einemmale der wunderbare Durchbruch einer Neuheit von oben her geschehen; und es wird alles neu werden. Die Märtyrer der Hoffnung und Ahnung einer kirchlichen Wiedergeburt werden lebendig werden und auferstehen. Die Verheißungen brechen, von ihren Banden erlöst, befreit vom Leibe ihres Todes, als freie, morgenfrische Erfüllungen hervor. Wir können es nicht lassen, in Luther und seinem Werke einen solchen Erfüller zu sehen, durch den Gott, der Herr der Kirche, der sie nicht verläßt, eine Wiedergeburt seiner armen, vom Zeitgeist verlassenen, vom Todesschicksal der Zeit ins Herz getroffenen Kirche gnädig und allmächtig herbeiführte. Denn das kirchliche Ideal, mit Christo, dem jetzt Erhöhten, objektiv in die Welt gesetzt und am ersten Pfingstfest zu Jerusalem erstmals mit aller Feierlichkeit einer Grundlegung eröffnet, stirbt nicht; es lebt ewig über allem Werden und Vergehen. Von der Zeit dem Leibe nach in das Grab gestreckt, wird es der Zeit dem Leibe nach wieder in den mütterlichen Schoß, in die Wiege gelegt. Es wird dem Tode zum Trotz nicht aufhören, sich aus unerschöpflichem, ewigem Kraft- und Lebensquell immer wieder lebendig und wirklich inmitten einer Welt der Sünde, des Todes und der Unwirklichkeit, inmitten der Zeit hervorzubringen. Es wird nicht aufhören, sich in der Wirklichkeit dieser Erde als die beständig erlösende und befreiende Macht des Geistes inmitten einer strengen, unerbittlichen Natur-, Fleisch- und Schuldgesetzlichkeit zu beweisen. Immer wird das kirchliche Ideal aus Menschenmund, in Menschengestalt, als ein Prophet von Fleisch und Blut Menschen von Fleisch und Blut, Menschen der Knechtschaft das in seiner menschlichen Prophetie wirklich und leibhaftig verkörperte Evangelium der Versöhnung, Erlösung und Verklärung wirksam verkündigen. Nichts anderes ist mit Luther geschehen, als daß der Geist der ersten Zeugen erwachte und aus Vergessenheit wieder zu sich kam. Derselbe Geist, der zu Jerusalem zehn Tage

nach der Himmelfahrt des Herrn den ersten zeitlichen Einfall hatte, ist mit Luther neuerdings in die Zeit geboren. Derselbe Geist, der alsbald nach seiner ersten Geburt nach und nach in Vergessenheit geriet, hat sich in dem Geist des großen Reformators abermals ursprünglich eingesetzt und sich mittels eines elementaren Durchbruches in originale Erinnerung gebracht. Derselbe Geist, der sich schöpferisch und vorbildlich in Jerusalem vorangegangen war, folgte sich schöpferisch in Wittenberg nach und setzte sich hier ganz wie neu fort. Und dieser Geist tut in dem zweiten Äon seiner Zeit im allgemeinen genau das gleiche. Verschieden mag nur das Verhalten im einzelnen sein, dem er in der gleichen unwiderstehlichen Weise begegnet. Er setzt das gleiche eigene Verhalten seines entwicklungsgeschichtlichen Grundsatzes mit unerbittlicher Konsequenz gegen verschiedenes fremdes Verhalten durch. So konnte der innerhalb dieses zweiten Äons unternommene Versuch, mit Hilfe eines starken pietistischen Aufgebotes an sittlicher und religiöser Kraft und Ursprünglichkeit das Herzenschristentum Luthers vor dem drohenden Übergang in ein Kopfchristentum zu retten und dem Hinüberschwinden des religiösen Gefühls in den religiösen Sinn vorzubeugen, den notwendigen Gang der auf den Rationalismus zusteuernden Geschichte der religiös-kirchlichen Erfahrung durchaus nicht aufhalten, ja nicht einmal verzögern. Die Zeit des Rationalismus kam, und der Pietismus mußte, um den Willen des religiösen Entwicklungsgesetzes zu erfüllen, selbst zu seiner Beförderung, Begründung und Beschleunigung beitragen. Selbst ein Theologe, der als Bahnbrecher in der kirchlichen Wissenschaft gilt, mußte seine im Gefühl wurzelnde Individualität dem Geiste seiner Zeit halb widerwillig, halb freiwillig zum Opfer bringen und dem Rationalismus aus dem Privatfonds seiner Gefühlstheologie unwillkürlich seinen Tribut zollen. Über einzelne ganz Widerspenstige, die mit ihrem frommen Herzenstrotz in der Behauptung einer starken Individualität dem Vernunftglauben ihrer Zeit entgegentretend wie ein religionsgeschichtlicher Atavismus empfunden werden, ging der Zeitgeist hinweg.

Äußere und innere Mission, auf die man so stolz zu sein pflegt, können uns nur sagen, daß der Weg des religiösen Lebens und der religiösen Erfahrung bei aller Vertiefung und Verinnerlichung im einzelnen dennoch unaufhaltsam aus der Ursprünglichkeit und Tiefe in die Breite, Masse und in die Weite geht. Wo wir jetzt stehen, läßt sich vom jetzigen Standpunkt nicht abschätzen. Doch deuten alle Anzeichen darauf hin, daß uns der Weg, auf dem wir jetzt, noch mehr oder weniger in einem gröberen oder feineren, liberaleren oder positiveren Rationalismus befangen, dahingehen, einem religiösen Voluntarismus entgegenführt. Vorbereitenden Symptomen einer starken religiösen Begierde, eines drangvollen, übermäßigen religiösen Verlangens, das massenweise oder im Einzelnen zum Ausdruck kommt, treten da und dort schon seit einiger Zeit mit sinnlicher Deutlichkeit und Wahrnehmbarkeit in die Erscheinung. Der Rückblick auf den verflossenen Äon der Kirchengeschichte mag uns Antwort geben auf die Frage: „Was will das werden?" Auch dieser zweite Äon wird sein Ende nehmen. Und er wird kein Ende nehmen, ohne daß zuvor inmitten des Absterbens ein Bereiter wie Johannes erscheint. Wenn aber die Stimme des Predigers in der Wüste erschallen wird, dann wird ihm der Kommende, Einer wie Petrus, im Namen der erneuerten Gottesgemeinde das Wort unmittelbar von den gebundenen Lippen nehmen, um das Wort von der Erlösung gleich als ein Erlöster frei auszusprechen. Gottinnige, herzliche Begeisterung einer geisterfüllten Gemeinde wird dann wieder in allerlei Zungen das Wort führen und heilige Kirchensprache sein. Diese Gemeinde wird aber sicherlich keine Gemeinde von Theologen und Kirchenfürsten, sondern eine Gemeinde von Gott entzündeter Herzen sein.

---

# Schluss.

Wir sind am Schlusse unserer spekulativen Untersuchung über die Ontologie und Metaphysik der religiösen Erfahrung und haben nur noch zusammenzufassen. Indem wir das Ganze heiliger Wirklichkeit in Zeit und Ewigkeit noch einmal überschauen, ziehen wir das Fazit, wenn wir konstatieren, daß religiöse Erfahrung in jenes objektive Ganze eingeschlossen ist und daß sich heilige Objektivität in dem organischen Schlußglied der religiösen Erfahrung subjektiv beschließt. Wir fanden die immanente Tatsache der religiösen Erfahrung nicht nur in der objektiven Wirklichkeit des Menschen, sondern auch in der Objektivität der ewigen Gotteswirklichkeit gelegen. Wir erkannten sowohl in der absoluten, ewigen Welt des göttlichen Wesens wie in der relativen, zeitlichen Welt des göttlichen Willens die religiöse Erfahrung als einen solchen integrierenden Bestandteil innerhalb einer objektiv feststehenden Realität, in welchem sich die Objektivität dieser Realität endgültig, das heißt ganz immanent und subjektiv, charakterisiert und bestimmt. Es wurde uns deutlich, wie gerade für die Subjektiv- und Immanenzbestimmtheit der religiösen Erfahrung, in deren objektiver Wirklichkeit eben die besondere Kraft ihrer individuellen Eigentümlichkeit und Selbständigkeit beruht und besteht, die organische Vorbedingtheit der religiösen Erfahrung durch eine in unbedingter Transzendenz begründete, in der Immanenz vorausgesetzte Transzendenz die unerläßliche Voraussetzung bildet. Es wurde uns deutlich, wie die Kraft und Realität gerade der für die religiöse Erfahrung charakteristischen reinen Subjektivbestimmtheit durch die innere Zugehörigkeit derselben zu einer

Welt unbedingt überlegener Heiligkeit, durch den inneren, wesentlichen Zusammenhang derselben mit einem geheimnisvollen Kosmos ganz wahrhaftiger und unbestreitbarer Transzendentalität bedingt ist. Aus diesem unzertrennlichen Zusammenhang der religiösen Erfahrung mit heiligen, objektiven und geheimnisvollen, in der jenseitigen Abgelegenheit und Entlegenheit eines abgeschiedenen Gottwesens befindlichen Voraussetzungen lernten wir gerade das Spezifische der religiösen Erfahrung, ihre Gottgewißheit und Gottinnigkeit, die Intensität ihres göttlichen Immanenzvermögens, die Kraft ihrer frommen Inwendigkeit und Durchdrungenheit verstehen. Wir kamen zu der Einsicht, daß religiöse Erfahrungsenergie ohne jene metaphysische Voraussetzung einer sich auch in der Immanenz transzendental versichernden Apriorität überhaupt unmöglich wäre. Auf der Heiligkeit eines göttlichen Ansichseins, sei dieses absolutes d. h. notwendiges Wesenssein oder sei es relatives d. h. freies Willenssein, beruht die Möglichkeit aller wahren, wahrhaftig begonnenen und wahrhaftig beschlossenen Bestimmt- und Begrenztheit und infolgedessen aller wahren, in dieser heiligen Begrenztheit vor sich gehenden Wirklichkeitsbewegung. Am Heiligen allein als an dem Schlüssel zur rechten Initiation und zur rechten Definition läßt sich alles wirklich und befriedigend begreifen. Heiligkeit allein ermöglicht auf Grund wahrhaftig vorläufiger, von ihr einmal vorausgesetzter Bestimmung wahrhaft endgültige und abgeschlossene d. h. wahrhaft überlegene Inbestimmung. In der Überlegenheit und Überlegtheit der religiösen Erfahrung erfüllt sich unter der stillschweigenden Voraussetzung heiliger Überlegenheit die Vorgelegenheit des religiösen Begriffs. Das heilige Wesen bewegt sich, indem es an und bei ihm selber bleibt, seiner heiligen Natur gemäß. Nicht anders könnend, als, an sich selber seiend, nur sein heiliges Ansichsein zu bewahren, kann es nicht anders, als in dem sich zugleich zu bewegen. Sich selbst bewegend, legt es selbsttätig erst seinen vollkommenen Wirklichkeitsgrund. Es ist ein allgenugsamer Grund, eine völlige Verheißung, wozu sich Heiligkeit selbsttätig und selbstwirklich auftut. Die heilige

Selbstbewegung des Heiligen ist erst vollkommene Grundbewegung. In diesem erstmaligen Erstehen und Beginnen heiliger, am Heiligen sich vollziehender Bewegung ersteht alle wirkliche Möglichkeit aller wirklichen Zukunftswirklichkeit. Allenthalben öffnet und verheißt es sich. Die Grenze aller Möglichkeit wird gezogen. Soweit etwas nur möglich ist, tut es sich machtvoll und majestätisch auf, wie ein fruchtbarer Schoß. Alles Bereitbare ist bereit, alles Erschließbare erschlossen, alles Offenbare ehrlich und offen, alles Vermögliche vermögend und fähig, voller Erwartung und festgegründeter, charaktervoller Empfänglichkeit. Heilige Vorbereitung künftiger Erfüllung hat feierlich ihr Fest gehalten. Macht und Offenheit, der feierliche Grund, begründen alles. Nun ist Grund genug da für gediegene Erscheinung. Die Voraussetzung für den zweiten Bewegungsstoß, auf den es alle Bewegung abgesehen hat, der alle dauerhafte und gute Wirklichkeit erfüllen, der alles bezwecken und verwirklichen soll, was begründet und ermöglicht ist, — diese Voraussetzung ist geschaffen. Der Tempel machtvoller Weite mit seinen geräumigen Hallen ist gebaut. Der Moment für die Erfahrung ist gekommen. Innigkeit, eine kernhafte Wirklichkeit des guten Grundes und des guten Gewissens kann erstehen und bestehen. Nachdem sich der Wille zur Innigkeit, zur intensivsten Wirklichkeit und Wirksamkeit genugsam vorbereitet, nachdem er sich zuvor mit einem guten Gewissen vorsichtig versichert, versehen und versorgt hat, geht er nun daran, seinen Wirklichkeitswillen unbedenklich mit aller erdenklichen Energie d. h. mit aller Innigkeit, Innerlichkeit und Intensität auszuwirken. Innerhalb der Grenze des guten Gewissens, der Freiheit und Weite kann er sich der Heimlichkeit und Vertiefung nicht genug tun. Der Erfahrung ist vom Geist die volle Kraft der Innigkeit und Heimlichkeit gegeben, um die volle Energie der Wirklichkeit zu erschöpfen und zu erfüllen. Das Wirkliche ist jetzt vollwirklich; denn es wird jetzt gelebt und erlebt. Der Innenpunkt ist der wahre Brennpunkt, Schlußpunkt, Vollendungspunkt der Wirklichkeit, der wahrhaft konzentrierte und krystallisierte Inbegriff der Wirk-

lichkeit, der verschwiegene Ort tiefster Ergriffenheit, einheitlichster, innigster Durchdrungenheit der vielen Wirklichkeitskräfte, wo die Energie der Wirklichkeit förmlich Seele und Leben geworden ist. Hier am feierlichen Zweck und Ende der Wirklichkeit stehen wir staunend vor dem feierlichsten Wunder der Wirklichkeit, in dessen Geheimnis wir vergebens einzudringen suchen. Hier in dieser köstlichen, allerwirklichsten und allerwirksamsten Stille des Innenlebens, des Kerns und Wesens der religiösen Erfahrung, hat Gott genug getan, hier hat er sein Sechstagewerk vollendet. Nichts kann und soll mehr auf diese in der Innerlichkeit ausgemachte und vollbrachte Wirklichkeit folgen. Gott selbst muß sich an dem Anblick seines Schlußwerkes, daran nichts mehr fehlt, befriedigen und erfreuen. Was vordem frei öffentlich wirksam war, hat sich nun in das Verborgene zurückgezogen und erlaubt sich volle Geistesfreiheit in der Innerlichkeit und Intimität seines Wirkens. Das gute Gewissen, das ihm vorausgeht und es begleitet, gibt ihm die Kraft zu der vollkommenen Besinnung, aus deren bräutlich hegendem, mütterlich pflegendem Lebensschoß alle Wirklichkeitskraft ausströmt und ausstrahlt, um wieder dahin zurückzukehren, wo sie liebevoll entwickelt und gesammelt wird. So vollzieht religiöse Erfahrung den heiligen Schluß. Was der heilige Gott machtvoll angefangen hat, das beschließt er liebevoll in der Erfahrung: beides durch die Kraft des heiligen Geistes. Die göttliche Überwelt wird in der Erfahrung zur göttlichen Inwelt. Alles, was wahrhaft göttlich ist, ist heilig. Alles, was wahrhaft heilig ist, hat zugleich mit sich eine beiläufige Wirklichkeitsbewegung, die neben ihm hergeht. Alle beiläufige Wirklichkeitsbewegung des Heiligen bewegt sich erst anfänglich: in der Überwelt der Macht, dann schließlich: in der Innenwelt der Liebe. Diese Inwelt der Liebe, auf die alle göttliche Wirklichkeitsbewegung nach bestimmten Gesetzen tendiert, in der sich alles Wirkliche wirklich findet, ist die Welt der religiösen Erfahrung. Die religiöse Erfahrung bildet also denjenigen organischen Bestandteil in der am heiligen Gottwesen sich vollziehenden göttlichen Selbstbewegung, in

welchem sich die machtvoll begonnene, fromme Wirklichkeitsbewegung innig—liebevoll abschließt. Für sich selbst ist die religiöse Innigkeit, das Charakteristikum der religiösen Erfahrung, durch das Correlativ der ihr vorausgehenden, auf sie zweckvoll angelegten Bewegung des Grundes bedingt, so daß von der Völligkeit der göttlichen Übermacht und Vormacht die Völligkeit der sich auf die göttliche Macht und Vorgelegenheit mit der Überlegenheit der Liebe beziehenden Erfahrungsinnigkeit jeweils abhängt. Zusammen und gemeinsam mit ihrer machtvollen Vorausgesetztheit, deren sich die religiöse Erfahrung als ihres Grundes in kraft des Geistes innerlich bemächtigt, ist die religiöse Erfahrung durch das heilige Gottwesen bedingt, das a priori vor aller Wirklichkeitsbewegung und ohne Absicht auf alle Wirklichkeitsbewegung besteht und das sich doch, indem es sich an sich selbst nicht bewegt, zugleich damit ebenso notwendig und natürlich neben sich bewegt wie es sich an sich selbst nicht bewegt.

Was speziell die religiöse Erfahrung des Menschen betrifft, so gehört sie der relativen Gotteserfahrung an. Ihre Bewegung vollzieht sich gemäß dem heiligen Wesen, das Gott will, und zwar zunächst gemäß dem menschlichen Teil dieses heiligen Gesamtwillenswesens. Den Inhalt der religiösen Erfahrung des Menschen bildet somit der göttliche Wille, sofern er sich auf die Menschenwelt als einen organischen Bestandteil der freien göttlichen Willenswelt bezieht. Sich diesen Willen durch innerliche Aufnahme desselben anzueignen, darin besteht die wesentliche Aufgabe jener Erfahrung. Die religiöse Erfahrung des Menschen stellt also eine Bewegungsform der Heiligkeit des freien göttlichen Schöpferwillens und zwar diejenige dar, in welcher sich der unbedingte Wille Gottes zum Menschen, nachdem er sich offen und ehrlich vorbedingt hat, endgültig und schließlich bedingt. In ihr findet die mit dem menschlichen Willenswesen am gesamtkreatürlichen Willenswesen heilig haftende menschliche Gottesbewegung ihren befriedigenden Abschluß. In ihr erblicken wir hienach den Bewegungsabschluß des gottmenschlichen Willens, in welchem sich alle in die göttliche Willens-

bewegung eingeschlossene menschliche Verheißung ein für allemal verwirklicht und zweckmäßig erfüllt. Da nun der Mensch mit all seiner Menschlichkeit zur Welt gehört, die geschaffene Welt aber nichts anderes ist als Gott, sofern er sich außer ihm selbst frei will, so kommt dem rein Willensmäßigen und dem Absichtlichen gemäß, an dessen Wesen die religiöse Erfahrung des Menschen als eines Teiles der Welt erscheint, auch in der religiösen Erfahrung des Menschen jenes Willensmäßige und Absichtliche auf inhaltliche Weise zum Ausdruck. Durch diese absichtliche Bestimmtheit ihrer allgemeinen Wesenseigentümlichkeit unterscheidet sich eben die religiöse Erfahrung des Menschen als relative Gotteserfahrung von der absoluten und ewigen Gotteserfahrung, welche dem absoluten, einfachen Heiligkeitswesen entsprechend, an dem ihre ewige Erscheinung haftet, eine ganz absolute und einfache, von ewiger Heiligkeit getragene Schlußbewegung jenes absoluten Wesens darstellt. Ist das Bewegungsmotiv aber ein anderes, so ist auch die Bewegungsweise eine andere. Daraus ergibt sich also mit Notwendigkeit eine von der absoluten Erfahrungsbewegung verschiedene, durch charakteristische Entwicklungsstufen des Zeitlichen hindurchführende Eigentümlichkeit in der Bewegungsform der menschlichen Gotteserfahrung. Diese Eigentümlichkeit besteht darin, daß die religiöse Persönlichkeit oder die Persönlichkeit des religiösen Grundwillens, welche als religiöses Gewissen der erfahrungsmäßigen Selbstentwicklung des religiösen Urwillens im Menschen zugrunde liegt, zeitlich verläuft, indem sie sich innerhalb ihres zeitlichen Erfahrungsverlaufs original im Gefühl, medial im Sinne und final im bloßen Willen aktualisiert. Von vornherein und von Haus aus auf das Absichtliche und rein Willensmäßige angelegt, kann der die Einheit seiner Selbsterfahrung im religiösen Gewissen darstellende religiöse Grundwille gar nicht anders, als unmittelbar und ohne weiteres die zeitliche Neigung und Tendenz seiner im Gewissen präexistierenden Einheit ursprünglich zum Durchbruch kommen zu lassen, um, dem Verlaufe seiner Anlage folgend, das am Ende der eingeschlagenen zeitlichen Richtungslinie liegende

Ziel, die reine Absicht und den bloßen Willen, zu erreichen. Auf dieses Ziel angelegt, kommt das Gewissen der religiösen Erfahrungspersönlichkeit dazu, zu werden und sich zu entwickeln. Auf dieses Ziel läuft die ihr angeborene Tendenz zur formalen Aktualität hinaus. In jedem Moment ihres Daseins befindet sich die Erfahrungspersönlichkeit auf dem Wege zu diesem Ziel ihres Wesens. Zum Zweck ihrer selbst weit ausholend und dazu mit ihrem zeitlichen Entwicklungsanfang bis in die Unendlichkeit und das Jenseits zurückgehend, bewegt sie sich durch die ganze zeitliche Mitte hindurch, um sich und ihr Wesen am Schlusse, wieder ganz im Jenseits und der Unendlichkeit, mit dem Anfang ganz identisch zu treffen. Sie setzt ihr Wesen aktuell ganz an das Ende und die Äußerlichkeit, um das in die Unendlichkeit des Endes stabil Projizierte ganz vom Anfang und von der Innerlichkeit zu gewinnen und ganz ursprünglich darauf zu stoßen. Sie stellt sich für die in die Unendlichkeit der andern Seite projizierte Endlichkeit ihres Wesens, als den Zweck und das Ziel ihres Wesens, so weit an den Anfang zurück, daß sie unbedingt und notwendig darauf kommen und im Laufe ihrer aktuellen Bewegung mit all ihrem Vor- und Mittelwesen in ihr unendliches Endwesen hinein fallen muß. Diese beiderseitige Hinausspannung ihres Zeitwesens in die Unendlichkeit vollführt sie unter dem Einfluß des Ewigen, unter dem und vor dem sie steht. So verläuft die Entwicklung der im religiösen Gewissen wurzelnden Erfahrung, das an das persönliche Machtwort des gottmenschlichen Willens gebunden ist, nach ganz bestimmten Wesensgesetzen derselben. Die Entwicklung ist vom Moment des Absichtlichen und Zeitlichen motiviert. Infolge des Absichtsakzentes, der in der Sprache der menschlichen Gotteserfahrung liegt, wechselt und wandelt sich die Erscheinung dieser Erfahrung zu einem fluchtartigen Phänomen. Die absichtlich pointierte Erfahrung gelangt von ihrem mittelbaren Absichts-Standpunkt, dem Standpunkt der Ursprünglichkeit und Innerlichkeit zu ihrem entgegengesetzten und unmittelbaren Standpunkt, dem ihr in Relation auf die Ewigkeit entsprechenden Standpunkt der Äußerlichkeit und

bloßen Formalität, wo sich das Göttliche im Menschen ganz willkürlich und lediglich um des Tones willen betont und bedeutet. Darum bedeutet der angeborne Besitz von Absichtswillen für die Entwicklung der religiösen Erfahrung des Menschen von Anfang an einen wachsenden Verlust an Innigkeit und Intensität der religiösen Erfahrungsenergie. Das ursprüngliche Gottesleben, der Absicht entsprungen, entgleitet sich unaufhaltsam um so mehr, je mehr ihm seine innere Energie, dem Gesetze seines inneren Verlaufes gemäß, dahin schwindet und je mehr es sich diesem Hingleiten und Hinschwinden entgegen durch aufdringliche und gewaltsame Geltendmachung oberflächlicher und formaler Energie zu behaupten und zum Stillstand und zur inneren Weile zu zwingen sucht. Mit der Zeit kommt es mehr und mehr dahin, daß es die Hoffnung aufgibt und ohne Grund und Zweck instinktiv, mechanisch und willkürlich weiter funktioniert. In nervöser Hast und Sorge um sich, in aufgeregter, zerfahrener Sucht nach sich selbst weiß es zuletzt gar nicht mehr, was es zu seiner Selbsterhaltung tut. Aber es fährt fort. Sein Verhalten nimmt den Charakter der Gegenwartslosigkeit, Besinnungslosigkeit und Teilnahmslosigkeit an. Je länger je mehr wird seine Tätigkeit den inneren Anschluß verlieren, sich veräußerlichen und verflachen, bis es sich schließlich gar keine Rechenschaft mehr für seine willkürlich festgehaltene Aktion geben kann. Es hat nichts mehr an sich, woran es sich fixieren und anknüpfen könnte als seine reine Willkür. Es steht ganz außerhalb seiner selbst. Es ist nicht mehr als das, was es ganz ostentativ sein, ganz willkürlich gelten will. Die Entwicklung, die in der Tiefe und im Herzensgrunde grundlegend, die vierte Dimension streifend, einsetzt, sich in der Mittellage rein räumlich, d. h. dreidimensional fortsetzt, endigt, wiederum die vierte Dimension streifend, in der Oberfläche. Zwischen dem Innenpunkt, dem Punkt des Gefühls und dem Außenpunkt, dem Punkt der Willkür, liegt der Mittelpunkt, der Punkt der Vernunft, der sich mit sich selbst in verschiedenen Beziehungen verbindet und zusammenreiht und der sich in diesen verschiedenen Beziehungen zur nor-

malen Zeit- und Raumdimension gestaltet. Dieser Mittelpunkt ist der eigentliche Zeit- und Raum-, d. h. Diesseitspunkt auch in der Welt der religiösen Erfahrung. Dieser Raum- und Mittelpunkt der religiösen Erfahrung, wie er sich im religiösen Sinn darstellt, kommt sich und seine Zeitlichkeit im Jenseits, nämlich im Innenpunkt des religiösen Gefühls zuvor, während er sich anderseits im Jenseits, nämlich im Außenpunkt des bloßen religiösen Willens nachkommt. Wir sagen zusammenfassend: Das in der menschlichen Gotteserfahrung wirksame, sich aus dem ewig göttlichen Wesen herleitende religiöse Willensmotiv, das sich seiner Natur nach fortschreitend veräußert, bewirkt im Verlaufe seiner selbst eine entsprechende, drei typische Grundwandlungsformen durchlaufende Entwicklung der mit ihm verbundenen und zusammenhängenden religiösen Erfahrung. Diese drei Grundformen sind das religiöse Gefühl, der religiöse Sinn und der bloße religiöse Wille.

Hat sich nun der ursprüngliche Gotteswille in der frommen Seele im Laufe der Zeit erschöpft und beendet, so tritt nach dem Ablauf des verflossenen Willens aus dem unerschöpflichen, unversiegbaren Quell des ewig göttlichen Wesens innerhalb der Welt, die Gott frei gewollt hat, ein neuer, gotthaft starker Willensimpuls religiöser Innigkeit mit der erhabenen, unwiderstehlichen Übermacht, mit der freien, allmächtigen Majestät eines übermenschlichen, geistvollen Gotteswillens, mit der geheimnisvollen Überlegenheit eines erlösenden Gotteswunders in den psychischen Mikrokosmos des Menschen ein. „Das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden.“ Wie der religiöse Wille selbst, so kann auch seine Erfahrung, so lange es Gott gefällt, sich nebenbei in einer freigeschaffenen Welt des Willens zu betätigen, nie ersterben. Kein Sterben kann Gott an dem machtvollen Willen hindern, immer von neuem mit neuer, frischer Kraft wunderbar eindringlich zu offenbaren. Denn hinter seinem Willen steht sein Wesen. Hinter aller Zeit steht die Ewigkeit. „Sein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ Immer wieder erschließt sich, ursprünglich aufsprudelnd wie ein Quell, das Ewige dem Zeitlichen, das Wesen dem Willen,

nachdem sich Ewiges zum Zeitlichen und Wesen zum Willen einmal entschlossen hat. Immer wieder eröffnet sich so das Göttliche auch seiner Selbsterfahrung im Menschen. Immer neues Seelenfeuer, immer neue Herzensglut schüttet der Geist aus der Höhe hinein in die Seele, die sich ausschüttet, die ihr Innenfeuer ausgießt, bis es sich nach immer heftiger werdendem, nach immer wilder und ungestümer aufloderndem Brande ausgeleuchtet, kalt und leer gebrannt hat. Immer wieder wird die im Strom des Vergessens versinkende Seele, nachdem sie der unbezwinglichen Sucht zu vergessen, erlegen, aus dem vergessenheitstrunkenen Zustand von plötzlich hereinbrechender Gegenwartskraft aus der Höhe jäh emporgerissen und emporgerafft zu urwüchsiger, neugeborner Erinnerung. Leben, das zerstreut ist, kehrt beständig zu seinem Anfang zurück, zu dem Ort, wo es sich sammelt. Verlorenes, starres, blindes Leben, das in Ketten und Banden des mechanischen Geschehens gefangen liegt, findet sich mit einemmal infolge eines wunderbaren Umschwungs erlöst, wiedergewonnen, heimversetzt, genau an seine rechte Stelle und an seinen ursprünglichen Ausgangspunkt geradewegs über alles Dazwischenliegende gerückt. So muß der religiösen Erfahrung des Menschen immer neue Kraft zuströmen. Solange ein Göttliches über uns waltet, solange wird der Mensch nicht aufhören, immer und immer wieder Gott zu erleben und aus der energetischen Triebkraft seines religiösen Gefühles, seines religiösen Sinnes und seines bloßen religiösen Willens heraus Taten zu tun, die Gott meint. Denn das ist Gottes unumstößlicher Wille, daß er sich selbst in uns tatkräftig erfahre und pragmatisch zu verstehen gebe. Gott wird sich in uns gewiß besorgen. Und wenn es in uns dürre wird, wenn der Saft unserer Seele vertrocknet, geschieht es nicht ohne seinen Willen. Er wird und will alsdann mächtig sein, unsere Seele zu begeistern zu einer fröhlichen, freien Frucht der Wiedergeburt, unser hinausgewendetes Inwendiges umzuschaffen zu einem neuen Dasein, zu dem Dasein friedsamer Gottesinnerlichkeit und eines herzlich guten Gewissens. Um dieses brauchen wir nicht zu sorgen; es wird geschehen. Aber

unsere Sorge wird sein, daß wir Gott, der seinen Willen, sich in uns zu erfahren und zu erkennen zu geben, unserem Gewissen klar bezeugt, ja ohne einigen Zweifel, in ganz kindlich gläubigem Vertrauen gehorsam seien und uns hüten sollen, seinem Willen gottlos zu widerstreben.

Wir begreifen somit die menschliche Gotteserfahrung ebenso wie jede andere kreatürliche Gotteserfahrung als das eigentümliche Schlußmoment in der accidentiellen, peripherischen Selbstveränderung der göttlichen Willenssubstanz. Die subjektive und immanente Bewegung des göttlichen Willens in der menschlichen Erfahrung, die sich innerhalb der göttlichen Willenspersönlichkeit an abschließender Stelle vollzieht, ist objektiv und transzendental veranlagt. Die auch im Menschen als einem Teil der Kreatur auftretende relative Gotteserfahrung hat Tatsache und Bestand ihrer Eigentümlichkeit d. h. ihrer spezifischen Innigkeit und Innerlichkeit, ihrer Intensität und Subjektivität eben darin, daß sie eine zwar nicht an sich, aber im Ganzen und an ihrer Substanz notwendige, accidentielle Selbstbeziehung und Selbstbewegung einer von vornherein vorliegenden und feststehenden, in sich notwendigen substantiellen Willensjenseitigkeit und Willensapriorität des Göttlichen darstellt. Wie in der Wesenswelt (Ewigkeit), so beruht auch innerhalb der Willenswelt (Zeit) Gottes in der persönlichen Selbstbeziehung des Transzendentalen als in der notwendigen Konsequenz jenes Transzendentalen die Möglichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit des Immanenten (Diesseitigen) und seines subjektiven Abschlusses, wie er in der relativen Gotteserfahrung gegeben ist. Indem sich das Heilige und Unbegreifliche als solches bewahrt, so daß es sich als Heiliges seiner selbst entledigt und enthält, besitzt und besetzt es sich zugleich, so daß es sich ausgibt und eingibt (liebt, begreift). Insofern gehört die Liebe, und in der Liebe die Erfahrung oder das Leben der Heiligkeit wesentlich zu. Auch Liebe und Leben, von welchen die Erfahrung durchdrungen ist, sind im Grunde nichts anderes als Heiligkeit, aber eine in heiligem Zug, in erhabenem Gang befindliche Heiligkeit, eine Heiligkeit, deren Objektivität sich erhoben und in immanente Be-

wegung gesetzt hat. Heiligkeit wird sich wohl auf den Weg machen müssen, und sie wird sich fröhlich aufmachen. Aber dahinschreitende und feierlichen Umzug haltende Heiligkeit ist doch nicht mehr Sabbathsheiligkeit unverrückbaren, weilsamen Stilleseins. Heiligkeit an Einem Orte, Heiligkeit die nicht aus- und einzieht, ist wahre, vollkommene Heiligkeit und der andern, mobilen Heiligkeit, die sich allerorts festlegt, weit überlegen. Indem sich Heiliges rein als solches bewahrt, ist es nicht nur die notwendige Voraussetzung dafür, daß sich Objektives subjektiviert, sondern ist es auch mehr, als indem es sich zugleich damit, daß es sich als Heiliges rein bewahrt, subjektiv begreift. Muß also auch die Immanenz, welche sich in der Erfahrung vollendet, als eine metaphysisch- notwendige, selbstverständliche Begleitungs- und Bewegungserscheinung des in ruhiger Überlegenheit und Objektivität befindlichen Heiligen selbst angesehen werden, so bleibt doch die religiöse Subjektivität mit ihrer persönlichen Überwelt, Umwelt und Inwelt jener unbedingt überlegenen Substanzialität der göttlichen Heiligkeit jedenfalls nachgeordnet und untergeordnet. Jenseits hat sein Diesseits, Heiliges sein Gemeinhiniges erst an zweiter Stelle und in zweiter Linie. Gott ist sich mit seiner Welt und Offenbarung, die ihn immer umgibt, immer nur zunächst. Erst kommt er sich selber ganz gleich. Dann kommt er sich, indem er sich selber gleichkommt, mit sich selbst nahe. Das ist seine Welt und sein Verhältnis. Niemals aber kommt sich Gott mit seiner Welt gleich. Für sich selbst kann er durch sich selbst sein. Indem er sich gegenwärtig ist, ist er sich zugleich nahe. Indem er sich selbst hat, hat er zugleich sein Maß. Niemals aber hat das Verhältnismäßige die Kraft, sich aus sich selbst heraus zu verhalten. Gott ist durch sich selbst unmittelbar erst Er selbst ohne Beziehung; dann ist er durch sich selbst zugleich mittelbar Er selbst in jeder und aller Beziehung. Von seiner Beziehung ausgehend aber kann er weder seine Beziehung noch das, was über seine Beziehung hinausgeht, sein unmittelbares, substantielles Wesen vollziehen und realisieren. Das Immanente hat trotz aller Innigkeit der Erfahrung niemals

die Kraft, durch sich selbst Existentialität zu konstituieren und zu begründen. Immanenzkraft ist mit unmittelbarer Daseinskraft nicht identisch und kann das Existentielle nicht erschöpfen. Immanenz besitzt nur eine begrenzte Kraft zur Existentialität, die ihm vom Jenseits, das mit dem vollkommenen Dasein identisch ist, dargereicht wird. Immanenz kann sich nur insofern setzen und nur insoweit setzen, sofern und soweit sie sich vom Jenseitigen setzen läßt. Das Dasein ist ihm gegeben. Und es ist und bleibt ihm naturgemäß immer nur zum Teil gegeben. Das Ganze liegt im Unmittelbaren und Tatsächlichen, nicht im Vollzogenen selbst. Die Gotteserfahrung kennzeichnet sich demgemäß als eine Bestimmtheit des innergöttlichen Selbstverhältnisses und Selbstverhaltens. In dieser verhältnismäßigen Bestimmtheit hat die Erfahrung ihre Subjektivität. Das Wesen des Subjektiven besteht eben darin, daß es Verhältnis und Verhalten eines Objektiven ist.

Bleiben wir uns dieser Verhältnisbestimmtheit der religiösen Erfahrung bewußt, so werden wir uns hüten, das Subjektive als ein bloßes Verhalten des Objektiven dem Objektiven selbst gleichzustellen oder gar überzuordnen. Es wäre eine schlechte Subjektivität, die es der Objektivität, welche ihr in jeder Beziehung überlegen ist, gleichtun wollte, oder welche das Objektive in Umkehrung des tatsächlichen Verhältnisses gar als ein Verhältnis und Verhalten des Subjektiven hinstellen wollte, so daß Objektivität eine Bestimmtheit des Subjektiven oder herrschende Subjektivität wäre. Wenn Subjektivität, wie wir nachzuweisen suchten, im Grunde nichts anderes als herrschende und bestimmende Objektivität ist, so kommt dem Objektiven in jedem Falle, mag es sich verhalten oder nicht verhalten, Überlegenheit zu, und das Subjektive kann nur bestehen und existieren, wenn es sich der vom Objektiven ausgeübten Überlegenheit desselben zugesteht, der es seine Existenz als Subjekt verdankt. Gerade wenn sich Subjekt als Subjekt nur weiß und will, sofern es sich von der überlegenen Macht des Objektiven überwaltet und durchwaltet weiß, wird es in seiner Subjektivität die Schranke der

Objektivität erkennen, die sich das Objektive, indem es sich verhält und in dem es seine a priori vorausgesetzte Überlegenheit ausübt und vollzieht, selber zieht. Gerade dann wird es sich und seine beschränkte Objektivität der unbedingten, unausgeübten, außerhalb jedes Verhaltens und Verhältnisses stehenden stillen Überlegenheit des Objektiven selbst untergeben. Es wird anerkennen, daß sich nicht alles Objektive, nicht alles Dasein in das Verhalten der Erfahrung einschließen läßt und daß aller Erfahrung trotz aller in ihr befindlichen Objektivität eine Begrenztheit anhaftet, die es hindert, das Objektive selbst in der ganzen Kraft seiner Tatsächlichkeit und Existentialität zu fassen und zu begreifen. Eine Erfahrung aber, die sich nicht objektiv gegeben sein lassen, die sich nicht durch die heilige Schranke einer tatsächlichen Überlegenheit bestimmt sein lassen will, wird, auf sich selbst gestellt, versucht sein, alle Schranken zu durchbrechen oder selbst die Schranken der Überlegenheit zu ziehen, die es als Subjekt niemals ziehen kann. Das Subjekt bewahrt sich seine Subjektivität gerade und nur dadurch, daß es sich nicht selbst überlegt, sondern daß es sich überlegen läßt, daß es überlegt wird. Es kann uns also nicht genügen, die Berechtigung des Objektiven neben dem Subjektiven in dem religiösen Dasein anzuerkennen, als ob das Subjektive als ein selbständiger Faktor außerhalb des Objektiven und umgekehrt erschiene. Ließen wir das Objektive als etwas ganz Neues zu dem Subjektiven (und umgekehrt) hinzukommen, so würden wir nicht nur scheinbar dem Dualismus verfallen. Wir müssen im Interesse der Einheit und Sicherheit des religiösen Daseins darauf bestehen, daß in dem Bereich des gesamten Daseins Eines allenthalben und durchgehends gelte. Und dieses Eine Gesetz, dem die Kraft allgemeiner und unumstößlicher Gültigkeit zukommt, kann nur das Gesetz der bestehenden Tatsächlichkeit d. h. der Objektivität sein. Mit der Persönlichkeit und Immanenz ist nur der modus des Verhaltens und Vollzugs bezeichnet, welchen das Objektive objektiv betätigt. Es liegt alles daran, daß für die Erhaltung der religiösen Wirklichkeit, wie aller anderen Wirklichkeit,

das objektive Verständnis gewonnen werde und gewahrt bleibe. In der metaphysischen Erkenntnis dieses wahren Verhältnisses der religiösen Erfahrung werden wir nicht umhin können, unsere religiöse Erfahrung jederzeit auf den festen Grund des objektiven Grundgesetzes, der transzendentalen Vorausgesetztheit des Göttlichen zu stellen. Religiöse Erfahrung wird aus der Höhe geboren und erhalten. Ihr Maß ist objektiv und heilig, denn es ist das Maß der objektiven Unermeßlichkeit, die sich nebenbei und zunächst ihrer unermeßlichen und unausgeführten Gegenwart ermeßlich, ausführlich und beweglich verhält. Durch dieses Wesensbewußtsein objektiver Gemessenheit wird religiöse Erfahrung gedemütigt und erhoben zugleich. Soviel nur möglich ist, ist ihr beschieden. Es ist zwar nicht alles, aber viel. Es ist zwar nicht die Wahrheit selbst, aber es ist wahr d. h. in der Wahrheit und aus der Wahrheit. Was ihr verstattet ist von dem, der den heiligen Maßstab in der Hand hat und allem das Seine zuteilt, ist zum mindesten noch genug, um dadurch selig zu sein. Bei allen heiligen Lebensbewegungen Gottes, von denen wir innerlich heimgesucht werden, bei allem Göttlichen, das uns Gott innerlich erleben und hegen läßt, bei aller seelischen Selbstvertiefung, womit sich die lebendige Nähe Gottes liebend in uns vergegenwärtigt, haben wir doch den Eindruck von einer uns überlegenen Hoheit und Erhabenheit, die wir unwillkürlich innerlich erleben und die wir nicht liebend erleben können, ohne uns zugleich unwillkürlich ehrfurchtsvoll zu beugen. So, wie der Blick frommer Innigkeit schaut, kann nur herrschende Gotteshoheit schauen. Demütig und dankbar nimmt Gottesinnigkeit ihren tiefen, liebevollen Blick hin als einen Blick heiliger Überlegenheit. Es entspricht dem hoheitsvollen Verhalten göttlicher Überlegenheit, daß sie sich in kraft ihrer Erhabenheit durch die ganze Tiefe persönlicher Innigkeit hindurchschaut und aus der Tiefe zur Höhe emporschaut. Dieser Liebesblick herrschender Heiligkeit ist zwar vorübergehend, aber er nimmt unterwegs doch Alles Tiefe und Innere mit und führt es hinüber in die Anschauung ob-

jektiver Beständigkeit und heiligen Bleibens. Wenn das Auge heiligen Tiefblicks erloschen ist, schaut das Heilige, nachdem es eine Zeit lang tief gesehen, mit dem beständigen, überblickenden, ruhigen Auge reiner Heiligkeit weiter, bis es sich wieder und immer wieder zu einem vorübergehenden Blick in die Tiefe öffnet. Wenn wir die Herkunft unserer Gotteserfahrung kennen, so wissen wir, daß uns der heilige Vorbehalt unsere Erfahrung mit ihrer Fülle und ihrem Reichtum an Innigkeit verleiht, daß er uns aber noch mehr als unsere Erfahrung verleiht, mehr als alles das, was sich aussprechen und in Gefühl, Gedanke und Wille fassen läßt.

Wenn wir uns dessen eingedenk sind, so ist damit gewiß nicht gesagt, daß wir auf religiöse Erfahrung verzichten. Wir sind uns damit vielmehr ebensosehr der Notwendigkeit wie der Schranken der religiösen Erfahrung bewußt geworden. Die Einsicht in das ontologische Verhältnis der religiösen Erfahrung als eines notwendigen Momentes in einem metaphysischen Zusammenhang und objektiven Gesamtorganismus des Göttlichen, als des Mikrokosmos in einem heiligen Makrokosmos lehrt und nötigt uns aber, uns mit unserer Gotteserfahrung nicht außerhalb der Göttlichkeit und ihres alles umfassenden Bereiches auf einen abseits gelegenen Beobachtungsstandpunkt zu stellen, sondern unsere religiöse Erfahrung als einen inneren Bestandteil in das Eine, große, zusammenhängende göttliche Dasein, Leben und Weben einordnen zu lassen. Da Gott sich in uns wesentlich erfahren will, so müssen wir ihn auch in uns sich erfahren lassen, soweit er sich in uns zulassen kann und will; wir müssen erkennen, daß unsere religiöse Erfahrung als ein Teil und eine Art seines Wesenslebens notwendig in seinen Willen und in sein Wesen eingeschlossen ist. Von dieser Erkenntnis aus stellt sich die religiöse Erfahrung Gott nicht fremd gegenüber, als gehöre sie ihm in keiner Weise oder nur oberflächlich und teilweise an. Sie stellt sich ihm noch viel weniger entgegen, als ob er nichts, das Subjekt alles wäre, aus dessen absoluter Erfahrungs- und Erlebungsfähigkeit alles, auch Gott, geschöpft werde, sodaß Gott von vornherein und sogleich nur

Leben sei. Die rechte Gotteserfahrung, die sich in Gott objektiv befaßt weiß, betrachtet Gott nicht als ein außer ihr gelegenes fremdes Objekt, mit dem sie sich je nachdem pro oder contra, mehr oder weniger befassen kann, über den sie sich erheben oder dem sie sich unterwerfen oder dem sie sich gleichstellen kann. Wenn das, was wir religiös erleben, nicht zugleich in Gott selbst geschieht und mit der ganzen Art und dem ganzen Inhalt seines Bestandes Gott selbst an irgend einer Stelle, in irgend einer Beziehung und Darstellung seines Daseins angehört, wenn es also nicht zugleich ein innergöttlicher und gottestatsächlicher Vorgang ist, so hat dieses Erlebnis, da es für Gott selbst bedeutungslos und irrelevant ist, auch für unsere Religiösität keinerlei Bedeutung und Kraft von irgend welchem objektivgöttlichen, über die schlechte Sphäre unserer Subjektivität hinausgehenden Werte. Wenn unser Erleben Gottes nicht in der heiligen Notwendigkeit des Selbsterlebens Gottes begründet ist, wenn es nicht mit jenem heilig veranlaßten Selbsterleben Gottes unmittelbar verknüpft ist, so fehlt ihm jede Voraussetzung, die sein Erleben eben als ein Erleben Gottes möglich macht. Denn Gott kann nur soviel erfahren und erlebt werden, als er sich nicht nur gibt und mitteilt, sondern als er sich auch in Empfang und Begriff nimmt. Unser Erleben Gottes bedeutet nichts, als daß sich Gott in uns vorlebt und einlebt. Ohne Gott läßt sich überhaupt keine Erfahrung, geschweige denn eine göttliche Erfahrung machen. Unsere religiöse Erfahrung läßt sich also von dem göttlichen Gesamtkosmos nicht abtrennen, in welchem sich der göttliche Gesamtkosmos derjenigen Schöpfungsstufe ein individuelles Beispiel gibt, auf welcher der alle individualisierten und abgestuften Gesamtkosmoi zusammenfassende göttliche Universalkosmos gerade exemplifiziert erscheint. In diesem sich abgestuft individualisierenden, aber durch das ganze göttliche All hindurch durchwegs gleich organisierten Kosmos des Göttlichen hat die Erfahrung ihren wohlbestimmten Platz, der ihr von demselben Geiste bereitet und angewiesen wird, durch den die alle Erfahrung bedingende und vorbereitende und transzendentale und immanente Voraussetzung des Göttlichen

besteht und bewirkt wird. Ohne dieses Angeschlossensein der Erfahrung an ihre Voraussetzung, ohne ihr Gewirktsein durch den gleichen, Einen Geist, durch dessen Kraft alles zuvörderst persönliche Wahrheit ist, durch dessen Wirksamkeit nachher alles, was persönliche Wahrheit ist, begründet und verheißen wird, durch dessen Wirksamkeit sodann zuletzt alles, was begründet und verheißen ist, bezweckt und erfüllt wird, kann religiöse Erfahrung weder zustandekommen noch bestehen. Diesen organischen Zusammenhang wahren heißt nicht etwa die von Gott wohlweislich gesetzten Unterschiede und Ordnungen in diesem Organismus leugnen oder aufheben. Aber die Unterscheidung soll doch nicht das Ganze zerreißen, sondern in den Unterschieden soll sich eben die Macht des Ganzen beweisen und befestigen. Was erfahren will, muß eine Vorstellung von dem zu Erfahrenden haben. Eine Vorstellung von einer Sache kann man aber nur dann haben, wenn man dasselbe, was man sich vorgestellt hat, zuvor in sich hat. Ein und dasselbe muß in dem Vorgestellten und dem Vorstellenden, in dem Erfahrenen und in dem Erfahrenden sein. Eines stellt sich vor, um sich erfahrungsgemäß einzustellen. So ist es auch mit der Gotteserfahrung. Gott ist es, der sich vorstellt; Gott ist es, der sich einstellt. Gott kann nur von Gott und durch Gott erfahren werden. Nur unter der Voraussetzung der schlechthin gegenwärtigen Gotteinheit stellt sich Gottes Einheit auf ihre Vorstellung hin erfahrungsmäßig ein. Unmittelbar und abgeschieden wie Gott ist, läßt Er sich Zeit; dann fällt er sich ein. Wie sollte einem Menschen Gott ohne Gott einfallen? Wie sollte einem Gott einfallen, wenn nicht Er sich einfällt? Wie sollte sich Gott ferner anders als selbst einfallen? Gott gibt sich also keinem anderen als sich selbst und er gibt sich nur unter der Voraussetzung seiner selbst zu erfahren. Denselben, der sich in uns befolgen und befassen will, müssen wir in uns vorangehen lassen. Wenn wir uns nicht durch Gott gotteigens sein lassen, sondern uns gegen Gott fremd stellen und selbsteigens sein wollen, kommen wir zu keiner rechten Vorstellung Gottes und machen es uns darum auch unmöglich, Gott zu

erfahren und seiner inne zu werden. Von außen her wird man sich vergebens um ein Erfahren Gottes bemühen. In der Erkenntnis dieser Stellung der religiösen Erfahrung als eines notwendigen Stückes des göttlichen Lebensorganismus, das außerhalb dieses Organismus ersterben muß, können wir nichts anderes tun, als von selbstloser Demut und gläubiger Einfalt geführt in Gott selbst einzudringen, um als ein lebendiges Erfahrungsglied am lebendigen Leibe Gottes der göttlichen Lebensintensität teilhaftig zu werden. Dann treten wir mit unserer Erfahrung in den Bereich des göttlichen Lebens selber ein; dann werden wir von Ihm durchlebt und durchwirkt, sofern wir Ihn in uns leben und wirken lassen. Dann leiden wir seine Innigkeit, Tiefe und Selbstdurchdrungenheit, die wir zuvor zuvörderst Ihn selbst, hernach seine Weitherzigkeit und Aufgeschlossenheit gelitten haben. Wer sich Gott gefallen läßt, in dem verseelt sich Gott, in dem faßt und zieht sich Gott liebend zusammen. Eben darin, daß unsere Gotteserfahrung und wir mit ihr eigentlich Gott zugehören und zustehen, liegt Gewissen und Gewißheit, heilige Gültigkeit nnd objektive Versicherung unserer Gotteserfahrung; eben darin liegt auch der feste Halt, den sie uns bietet, und infolgedessen auch die Kraft, der Trost und die Freudigkeit, die wir an ihr haben gegenüber allen außergöttlichen, widergöttlichen und scheingöttlichen Anfechtungen. In seiner Abgeschiedenheit ist Er Er; diesseits, in seiner Persönlichkeit, ist Er Wir. Hier sind es Drei, die sich kennen und nennen; Drei sind es in der Ewigkeit; dieselben Drei sind in der Zeit. Und diese Drei, das heilige „Wir“ Gottes, sind im ewigen und zeitlichen Diesseits, in das unsere Kreatur hineingehört, heilige Gemein-heit, im ewigen und zeitlichen Jenseits aber heilige Ein-heit. Es ist Ein Gott. In die heilige Gemeinheit dieser „Drei“ mit ihrer Offenheit und Innigkeit, die durch Kraft verbunden sind, sind auch wir eingeschlossen. Wir mit unserer Gotteserfahrung, mit unserem Gottesleben, mit unserer Gottespersönlichkeit, mit unserem Gottesgewissen sind ein Teil jenes selbstgöttlichen „Wir“, womit sich Gott, indem er Abgeschiedenheit, Er und Ein-heit ist, unwillkürlich

den selbstbewußten und selbstkenntlichen Namen der dreifaltigen Gemein-heit gibt. So wird „Er“ unwillkürlich zu „Uns“. Unser dreifaltig versiegeltes Leben, ein Leben des Vaters, des Sohnes und des Geistes, ist „Sein“ Leben, das „Er“, sofern er „Er“ und heilig ist, unwillkürlich gewöhnlich und diesseits führt. In „Ihm“ nur können wir also auch Gottes als die im Sohne Gottes zusammengefaßten Kinder Gottes aus dem Vater durch die Kraft des Geistes inne werden. Gott sei Dank, daß Wir Seiner sind! Er muß auch Unser sein. Mehr aber, als wir Seiner sein müssen, und als Er Unser sein muß, muß Er Seiner sein. Zunächst muß Er nur Seiner sein, und nichts anderes. Darin, daß Er nur Er, daß Er nur Seiner ist, darin, daß Er sich selbst mehr angehört, als Er einem anderen und ein anderes Ihm angehört, darin vollends, daß Er von vornherein und schlechthin nur sich selbst ohne jeden Vergleich angehört, liegt die allergewisseste, die absolute Gewißheit aller religiösen Erfahrung. Die weitgehendste, persönlichste, subjektivste, in fernster Gottäußerlichkeit gelegene Erfahrung und Innerlichkeit Gottes, die ausdrücklichste und offenbarste Intensität Gottes kann an der heiligen Grundtatsache nichts ändern, daß trotz der heiligen Dreieinigkeit, in deren göttlichem „Wir“ wir mit unserem menschlichem „Wir“ erfüllt und beschlossen sind, Er und nur Er, der da wohnt an einem Orte, da niemand zukommen kann, unbedingt und absolut giltig ist.

Wenn wir also auch, um eine Garantie für die Gottesgewißheit und Gottesgiltigkeit unserer religiösen Erfahrung zu gewinnen, ein Interesse daran haben, die religiöse Erfahrung als eine Konsequenz des Göttlichen in den Gesamtzusammenhang des Göttlichen selbst aufgenommen zu sehen, so haben wir doch ebenso ein Interesse daran, die relative Selbständigkeit der religiösen Erfahrung innerhalb der göttlichen Ordnung zu behaupten. Wenn es auch nicht angeht, den Standpunkt der religiösen Erfahrung außerhalb Gottes zu verlegen und Gott gegenüber zum Zwecke seiner Erfahrung einen ganz eignen Standort einzunehmen, so ist damit doch nicht gesagt, daß die religiöse Erfahrung nicht innerhalb des

Göttlichen selbst eine bestimmte Stelle inne hätte. Die religiöse Erfahrung in das Göttliche verlegen heißt nicht, sie überhaupt aufheben, sondern im Gegenteil sie sicherstellen. Eine Mystik, welche die göttliche Erfahrung in das sprachlose und offenbarungslose Geheimnis des Göttlichen als in das göttliche Urmeer für immer versenkt und aufgehoben wissen will, ohne die Erfahrung sich aus dieser Versenkung immer wieder persönlich erholen und erheben zu lassen, eine Mystik, welche das lebendige Wort Gottes zwangsweise an das starre Schweigen Gottes bannt und fesselt, und nicht zuläßt, daß das Schweigen aus heiligem Munde gebrochen werde und sich mit heiliger Sprache unterbreche, — eine solche Mystik ist gottfeindlich; denn sie haßt das Leben Gottes und tut Gott, der leben will und leben muß, Gewalt an. Gegen diese Mystik, welche in die Naturordnung des Göttlichen eingreift und Gott nicht gestattet, sich lebendig zu begreifen, muß man ebenfalls energisch protestieren. Gott nicht von einer autonomen Erfahrung abhängig machen heißt wahrlich nicht, Gott von der Erfahrung zurückhalten. Sich gegen die Absolutheit der subjektiven Erfahrung wenden und der Erfahrung das Recht und die Macht bestreiten, Gott in ihr aufgehen zu lassen, heißt gewiß nicht das Gegenteil tun, nämlich die Erfahrung überhaupt aufheben und sie umgekehrt in Gott ein für allemal aufgehen und verschwinden lassen. Wie es dem wahren Wesen der Gottheit widerspräche, wenn wir die Wirklichkeit Gottes, innerhalb welcher die Gotteserfahrung liegt, über ihr normales Verhältnis, nämlich ihr Relativverhältnis Gott gegenüber, hinausheben und sie der Wahrheit Gottes gegenüber zur Absolutheit erheben wollten, so daß die Wahrheit ihrer Absolutheit zuwider auf die zur Absolutheit erhobene Wirklichkeit bezogen würde, so wäre es nicht minder verkehrt, die Wirklichkeit Gottes, statt sie ihrem relativen Verhältnis zur Wahrheit gemäß in die göttliche Sphäre an Ort und Stelle einzugliedern, in der absoluten Wahrheit überhaupt verschwinden zu lassen. Zu einem Widergöttlichen und Ungöttlichen macht man die Erfahrungswirklichkeit nicht nur, wenn man ihr mehr Be-

deutung, mehr Einfluß und mehr Gewicht einräumt, sondern auch, wenn man ihr weniger Bedeutung einräumt, als ihr nach ihrer Stellung gebührt. Es verträgt sich mit der normalen Lebensordnung des Göttlichen, das sich nach dem unbedingt maßgebenden Gesetz seiner Tatsächlichkeit und Heiligkeit in ganz bestimmtem Lebensverhältnis und ganz festen Lebensbeziehungen und Ausführungsbestimmungen lokalisiert und personifiziert, sicher ebensowenig, den Faktor der Gotteserfahrung ganz zu eliminieren und auszustoßen, wie es sich damit verträgt, ihn zu überschätzen, statt ihn seinem normalen Verhältniswert gemäß zu taxieren. Nur von einem falschen Gottesbegriff aus, der in der göttlichen Offenbarung nicht eine notwendige Weiterung oder eine mittelbare Konsequenz des unmittelbar Göttlichen sieht, der in der Umwelt Gottes nicht bloß statt einer eigentlichen Uneigentlichkeit Gottes eine uneigentliche Uneigentlichkeit Gottes, sondern geradezu eine Verirrung oder Sünde erblickt — nur von einem solchen Gottesbegriff aus kann man auf die Meinung kommen, daß religiöse Erfahrung so gut wie jede andere Bestimmtheit Gottes vom Übel sei. Ist man der Ansicht, daß Gott sich selbst verleugnet und verneint, daß er zu sich selbst in Widerspruch und Gegensatz tritt, wenn er sich bestimmt und verwirklicht, so wird man nichts Besseres finden, als sich von seinem Willen zur Gotteserfahrung, der Quelle alles Unwesens, zum mindesten alles Scheinwesens, zu lösen, um sich jenseits aller Wirklichkeit und Erfahrung in die Widerspruchslosigkeit der wirklichkeits- und erfahrungslosen Wahrheit zu versenken. Indem man sich für eine solche Transzendenz, der man die Immanenz als ihren unvereinbaren Gegensatz gegenüberstellt, als für die Wahrheit entscheidet, wird man behaupten, daß die Erfahrung als etwas Immanentes mit der Wahrheit, die in der immanenzlosen Transzendenz besteht, gar nichts zu tun habe. Kann man das Göttliche nur haben, indem man das Transzendente gegen und ohne das Immanente hat, so wird man vom Standpunkte des Transzendenten die Erfahrung nicht nur von vornherein, sondern auch weiterhin ablehnen. Die falsche Auffassung von der Transzendenz

Gottes macht den Glauben unmöglich, daß Gott der Heilige, lebendig aus- und eingehe und daß sein lebendiger Aus- und Eingang in der beschließenden Bestimmtheit der religiösen Erfahrung begriffen werde. Für den echten und radikalen Mystiker ist naturgemäß der Bestimmtheitsstandpunkt der religiösen Erfahrung ein überwundener Standpunkt. Wie das Erleben Gottes Gott selber ausschließt, so schließt Gott das Erleben Gottes aus. Gott kann als Gott nicht neben und mit der Welt als der Welt existieren. Da wir uns zu Gott so wenig hindenken und hinfühlen können, als er sich zu uns hinfühlen und hindenken kann, da wir ihn vielmehr mit allem unserem Denken und Fühlen nur wegdenken und wegfühlen können, so müssen wir um Seinetwillen auf allen Einschluß Gottes in unsere gefühls-, gedanken- oder willensmäßige Bestimmtheit verzichten.

Mit dieser Art von Mystik, welche in der Persönlichkeit Gottes nicht eine selbstverständliche, natürliche und notwendige Äußerung des unveränderlichen und vollkommenen Wesens, sondern des veränderlichen, veränderten und unvollkommenen Wesens Gottes erblickt, welche vielleicht gar eine Äußerung Gottes, eine ewige oder zeitliche Verpersönlichung Gottes mit dem Wesen desselben für schlechthin unvereinbar und unverträglich hält — mit dieser Art von Mystik kann sich die religiöse Praxis nicht befassen. Ein Gott, dem es nur natürlich sein sollte, vor- und überpersönlich zu sein, dem es aber nicht zugleich natürlich wäre, persönlich zu sein, käme dem Nichts gleich und wäre ein leeres, totes Abstraktum. Ein Gott, dem es nicht Natur ist, sich persönlich zu erfahren und zu befassen, ist auch in sich erfahrungslos und unbestimmt. Jedenfalls ist es keiner persönlichen Erfahrung möglich, diesen Gott in sich aufzunehmen, der außerhalb jeden Zusammenhanges mit der persönlichen Welt steht. Es bleibt dann nur die quälende Frage, woher diese persönliche Welt eigentlich komme und wie sie über sich selbst hinauszukommen vermöge.

Echte Mystik läßt sich ihre religiöse Persönlichkeit von dem Gott besiegeln und bestätigen, dessen geheimnisvollem Wesen die Persönlichkeit als Gedanke, Wort und Tat folgt.

Gott kann und muß es sich und jedem, der sich in Ihn versenkt, gestatten, persönlich zu werden. Der Unmittelbare vermittelt sich sofort. In „Ihm“ seiend sind wir seiner persönlichen, Zeit und Raum setzenden Allgegenwart, an irgend einem Ort, zu irgend einer Zeit unmittelbar sicher und gewiß. Der rechte Mystiker befindet sich so unmittelbar im Unmittelbaren, daß er sich eben jetzt auf ganz unmittelbare Weise mittelbar, momentan und persönlich von Gott betroffen fühlt. Das göttliche Geheimnis erklärt sich ihm sofort. Gott erinnert sich alsbald in ihm; das Göttliche hat für ihn gleich darauf persönliche Bedeutung. Gott ist nicht bereit, sich zu offenbaren; er ist nicht willens, sich zu offenbaren; er ist nicht im Begriffe, sich zu offenbaren: seine Offenbarung ist schon geschehen, sie ist eine vollzogene Tatsache. Seine Persönlichkeit steht fest, darum steht auch unsere Gotteserfahrung fest. Die Tat ist wirklich das Eine und Einzige, das allem zuvorkommt, das am Anfang steht, wie die wahre Prädestination. „Am Anfang war das Wort.“ Dies Wort aber war Tat. So gewiß Gott Tatsache ist, so gewiß ist seine Persönlichkeit Tatsache. Der Heilige ist unmittelbare Tatsache, der Persönliche ist Vollzugstatsache oder Tat. Sie wird nicht; sie ist. Gott hat sich's nicht zu überlegen, ob er persönlich sein wolle. Das Faktum seiner Persönlichkeit geschieht einfach, wie ein Wunder. Ein Wunder ist sein Wesen; ein Wunder ist sein Werk. Wir stehen vor einer doppelten Tatsache und diese Tatsache ist: daß Gott innerlich (in der Ewigkeit) und äußerlich (in der Zeit) seines Wesens Geheimnis hat und daß er dieses Wesens Geheimnis persönlich sich mitteilt und ausspricht, soweit es sich mitteilen und vermitteln läßt. Diese Tatsache, die unser persönliches Erleben Gottes allem subjektiven Wollen, Wähnen und Gutdünken entnimmt und in die faktische Unbedingtheit der göttlichen Persönlichkeit aufnimmt, stempelt unsere religiöse Erfahrung zur selbstverständlichen Gottestat und gibt ihrem Bestande und ihrem Wert so erst die unumstößliche und unerschütterliche Garantie.

Wo nur immer — und wo sollte das nicht sein — die

Eine, große Tatsache, die objektiv entscheidende Macht des heiligen Gottesgeheimnisses waltet, wo nur immer — und wo sollte das nicht sein — Heiligkeit, die göttliche, im Jenseits stehende Wächterin, mit tatsächlicher Überlegenheit das göttliche Wesensgeheimnis hütet, da ereignet sich mit Unwiderstehlichkeit die andere große Tatsache: das Wunder der göttlichen Herrlichkeit und Persönlichkeit. Der Geheimnisvolle verlautet. Und seine persönliche Lautbarkeit wird wirklich laut in der Innigkeit, Liebe und Seele seiner Persönlichkeit, in seiner Erfahrung. Das sind die beiden heiligen Tatsachen, die sich als Tatsachen des Einen Gottes, in der Ewigkeit sowohl wie in der Zeit ereignen, dort unvermeidlich, hier, weil es Gott gefällt. Und Gott hat uns Kreaturen, uns Zeitliche, gewürdigt, an jenen beiden, heiligen Tatsachen, den Grundtatsachen unseres Daseins, teilzuhaben.

Wesen, Bedeutung und Stellung der religiösen Erfahrung ist uns also nun klar geworden.

Wir stehen zwar mit unserer religiösen Erfahrung Gott gegenüber. Aber wir finden uns von Gott selbst, und zwar von Gottes wegen, Gott als relativ selbständige Göttlichkeit gegenübergestellt. Wir finden also unsere religiöse Erfahrung nicht in Gottes willkürliches Belieben, sondern als unwillkürliche Selbsterfahrung, als geheimnisvolle Selbstäußerung und Selbstoffenbarung Gottes in Gottes Naturnotwendigkeit gestellt. Insofern kommt unserer religiösen Erfahrung, da sie sich innerhalb des *κόσμος* der notwendig seienden göttlichen Wesensgesamtheit befindet, die unanfechtbare Realität, die unbestreitbare und unverrückbare Giltigkeit des Objektiv-Göttlichen zu. Sie wird von Gott behauptet.

Zugleich aber finden wir die göttliche Bestimmtheit der religiösen Erfahrung als eine begleitende Äußerung und Offenbarung des Ansich-Göttlichen nicht an ihr selbst, sondern an dem Ansich- und Selbstgöttlichen, nämlich an der göttlichen Heiligkeit und Geheimheit gelegen. Insofern müssen wir sagen, daß Gott mit seinem Geheimnis seiner durch sein Geheimnis bedingten persönlichen Offenbarung, wie sie sich in der Erfahrung, in der Innerlichkeit des Erlebens konzentriert,

unmittelbar überlegen sei, daß die Gotteserfahrung etwas Vergleichlich-Göttliches sei, das nur dem Unvergleichlich- und Unverglichen-Göttlichen kommen und zukommen, aber ihm niemals gleichkommen könne. Mit dem Absoluten als dem Schlechthinigen und Irrelativen, das an sich und als solches jedes Moment des Überlegenseins und des Bemessens ausschließt, ist ohne weiteres die Überlegenheit dieses Absoluten gegeben. Und mit der Überlegenheit des Absoluten ist sofort der die Überlegenheit des Absoluten natürlich und notwendig begleitende und ihr zur Seite gehende heilige Ausdruck, die objektive Immanenz- und Persönlichkeitsäußerung des Absoluten, also eben die charakteristische Eigentümlichkeit und Selbständigkeit unserer religiösen Erfahrung, als eines zeitlichen Abbildes jener absoluten Erfahrung ausgesprochen. Zugleich mit jener Überlegenheit ist aber auch die Relativität der Gotteserfahrung ausgesprochen, sofern diese Erfahrung eben an jenem überlegenen Absoluten mit ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit haftet und durch dasselbe bedingt ist.

Vom Standpunkte des Absoluten aus, auf dem wir a priori und von vornherein stehen, gelangte die dem absoluten Standpunkte zur Seite gehende spekulative Betrachtung, von der wir uns führen ließen, unwillkürlich und wie von selbst auf die religiöse Erfahrung. Wir wurden angewiesen, diese Erfahrung als den Selbstabschluß der Immanenzbewegung und persönlichen Selbstoffenbarung Gottes dort anzutreffen und aufzufinden, wo die Göttlichkeit, Selbständigkeit und Relativität der heiligen, objektiven Selbstoffenbarung und Selbstverinnerlichung Gottes eben in jener Erfahrung sich ganz geschlossen und konzentriert darstellt.

Aus dieser ganz gewissen metaphysischen Einsicht in die heilige Konstanz und göttliche Bestimmtheit des eigentümlichen Verhältnisses der religiösen Erfahrung als eines persönlichen Gottesverhältnisses ergab sich uns die ontologische Norm, an der wir unser spekulativ-psychologisches Urteil über Wesen und Bedeutung der religiösen Erfahrung zu orientieren suchten.

---

Herzog
Ontologie der religiösen
erfahrung. 713326

713326

Herzog
Ontologie der religiösen
erfahrung.




UNIVERSITY OF CHICAGO
44 756 801